Kants Lehre vom Inneren Sinn
und ihre Auffassung bei Reininger.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Paul Knothe
aus Berlin.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Tag der mündlichen Prüfung: 4. Mai 1905.

Buchdruckerei der Schreiberhau-Diesdorfer Rettungsanstalten.
Diesdorf bei Gäbersdorf, Kr. Striegau.

157

Meinen Eltern
in herzlicher Dankbarkeit.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549826_0083

Übersicht.

Einleitung: Empiriſche und tranſzendentale Sinnlichkeit. (S. 7)

I. A. Einleitung zur Kantſchen Darlegung des Inneren Sinnes. (S. 10)
1. Kant und Locke. 2. Der Äußere Sinn. 3. Theoretiſche Konſtruktion des Inneren Sinnes in Parallele zum Äußeren Sinne.

B. Der Innere Sinn bei Kant. (S. 12)
a) Allgemein: 1. Definition, Zweck und Objekt des Inneren Sinnes. 2. Unterſchied vom Äußeren Sinn.
b) Speziell: 1. Verhältnis des Äußeren Sinnes zum Inneren. (S. 15)
2. Sensus interior. 3. Anſchauung bei Kant und Locke. 4. Doppel-Ich bei Kant. 5. Der Innere Sinn in Funktion. 6. Tranſzendentaler Idealismus.

II. Der Innere Sinn bei Reininger. (S. 26)

A. 1. Parallelismus beider Sinne. 2. Der Äußere Sinn bei Reininger. 3. Darſtellung des Inneren Sinnes bei Reininger.
a) Allgemein.
b) Speziell: a) Prüfung der Beweiſe für die Selbſtändigkeit (S. 34)
des Inneren Sinnes. b) Selbſtanſchauung. c) Zuſammenhang zwiſchen Zeit und innerem Geſchehen. d) Verhältnis von Bewußtſein und Innerem Sinn. e) Doppel-Ich bei Reininger. f) Inneres Geſchehen: 1. Urſprung der Form der inneren Erſcheinungen; 2. Unnatürliches Auseinanderfallen von Spontaneität und ſekundärer Wahrnehmung; 3. Spontaneität als innere empiriſche Anſchauung.

B. „Notwendige Ergänzung," hervorgebracht durch das Problem: (S. 47)
ſind „Erſcheinungen an ſich ſelbſt" in der Zeit?
a) 1. Die äußeren, 2. die inneren Erſcheinungen.
b) Charakter der neu angenommenen Zeit. c) Wird der Zweck der Ergänzung erreicht? d) Verhältnis der beiden Zeiten: Die ſekundäre Zeitordnung iſt überflüſſig.

Schluß: Zuſammenfaſſung der Ergebniſſe. (S. 62)

Abkürzungen.

I. S. = Innerer Sinn.
A. S. = Äußerer Sinn.
s. i. = sensus interior.
K^1 K^2 = Seitenzahlen der 1., resp. 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft.
Rg. = Reininger.

Litteratur.

Reininger: Kants Lehre vom Inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung. 1900.
Cohen[2]: Kants Theorie der Erfahrung. 1885.
J. B. Meyer: Kants Psychologie. 1870.
Vaihinger: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 1881. 1892.
„ Kantstudien.
Paulsen: Immanuel Kant. 1899.
Falkenberg[4]: Geschichte der neueren Philosophie. 1902.
Busse: Kants Lehre vom Ding an sich. Zeitschrift für Philosophie. Bd. 102. 1893.
Lange[5]: Geschichte des Materialismus. 1896.
„ Logische Studien. 1877.
Locke: Über den menschlichen Verstand. (Reclam.)
Dessoir[2]: Geschichte der neueren deutschen Psychologie. 1902.

Der tranſzendentale Idealismus verlegt Raum und Zeit ins Subjekt ſelbſt, indem er ſie zu reinen Formen ſinnlicher Anſchauung macht. Die tranſzendentale Sinnlichkeit gehört alſo zur tranſzendentalen Ausſtattung des menſchlichen Geiſtes und bildet einen Teil derſelben. Das tranſzendentale „In uns“ umfaßt demnach das Reich alles deſſen, was in Raum und Zeit ſich befindet. Damit verliert der Terminus „Sinnlichkeit“ in tranſzendentalem Sinne ſeine eigentliche Bedeutung, zumal die Kategorien nur immanente Geltung haben, eine Affektion von tranſzendentaler Seite alſo nicht ſtattfinden darf, und wird zur bildlichen Ausdrucksweiſe, deren ſich Kant zur Veranſchaulichung tranſzendentaler Vorgänge bedient. Wenn die Bedingungen, welche empiriſche Erkenntnis erſt ermöglichen, in uns ſelbſt liegen, ſo iſt die empiriſche Sphäre mit allem, was ihr angehört, verlaſſen und mit der tranſzendentalen vertauſcht. Dann iſt auch der ganze empiriſch-pſychologiſche Organismus mit ſeiner Terminologie aufgegeben und bedeutungslos geworden.

Nun kommt aber die Tranſzendentalphiloſophie in einige Verlegenheit, weil es ihr nicht möglich iſt, den Empirismus ganz zu ignorieren. Sowohl für die Konſtruktion ihres tranſzendentalen, Erkenntnis-konſtituierenden Mechanismus ſelbſt als auch für die Bezeichnung ſeiner Beſtandteile iſt ſie auf den Empirismus angewieſen. Sie ſelbſt iſt nicht imſtande, ſich ohne empiriche Anleihen aus ſich ſelbſt heraus zu entfalten. Ein gähnender, in undurchdringliches Dunkel gehüllter Abgrund tut ſich auf, wenn Raum und Zeit dem Subjekt ſelbſt angehören. Woraus beſteht das „Außer uns“ in tranſzendentalem Sinne? Es iſt das unerkennbare, unergründliche Reich der Dinge an ſich. Und doch iſt es das Allerrealſte überhaupt. Denn in der Berührung mit dieſem rätſelhaften, weſenloſen Sein geſtaltet ſich dem tranſzendentalen Organismus des menſchlichen Geiſtes unſre empiriſche Welt mit ihren äußeren und inneren Gegen-

ſtänden in Raum und Zeit. Weil es die empiriſchen Dinge ſind, mit denen wir es ausſchließlich zu tun haben, iſt die gänzliche Abſtraktion von Raum und Zeit de facto unausführbar; nur vorübergehend kann ſich nachträgliche wiſſenſchaftliche Reflexion künſtlich in den tranſzendentalen Standpunkt hineindenken; aber ſich gänzlich loslöſen von der Lebensſphäre, in der ſie zu Hauſe iſt, kann ſie nicht. Wenn ſie daher ein tranſzendentales Syſtem entwickeln will, ſo kann es nur in empiriſchen Formen geſchehen, unter Herübernahme der empiriſchen Anſchauungs- und Begriffswelt. Eine nicht empiriſch beeinflußte Tranſzendentalphiloſophie würde, wenn ſie überhaupt möglich wäre, unverſtändich ſein.

Es iſt daher kein Wunder, wenn bei Kant die empiriſche Analogie durchweg zu finden iſt. Wir hören von Sinnen und deren Affektionen, von tranſzendentalen Empfindungen, von den tranſzendentalen Vermögen der Einbildungskraft, der reinen Apperzeption etc., und finden, daß alle dieſe in einem geſchloſſenen, vom Geſetz der Kauſalität beherrſchten Zuſammenhange ſtehen. Sowohl die Kraft, die den ganzen tranſzendentalen Apparat in Bewegung ſetzt, als auch ſeine einzelnen Beſtandteile verraten ihren empiriſchen Urſprung.

Wenn dem ſo iſt, dann iſt es von vornherein anzunehmen, daß eine Übertragung längſt geprägter empiriſcher Termini auf ganz anders geartete, neu geſchaffene tranſzendentale Dinge eine Umbiegung der Bedeutung jener mit ſich bringt. Wir haben hinſichtlich der Sinnlichkeit das eben Behauptete zu beweiſen.

Nach Analogie der empiriſchen Sinnlichkeit nimmt Kant auch eine tranſzendentale Sinnlichkeit an, einen äußeren und einen inneren Sinn. Die Parallele zwiſchen empiriſcher und tranſzendentaler Sinnlichkeit läßt ſich ziehen. Wie das Ohr, von den Schallwellen berührt, dieſelben aufnimmt und ſeiner Form gemäß zu Tönen umgeſtaltet, ſo erleidet auch die tranſzendentale Sinnlichkeit Affektionen, die ſich je nach der beſonderen Form des Sinnes qualitativ und quantitativ verändern.

Noch eine weitere Kongruenz zwiſchen beiden beſteht: Sowenig das Ohr allein Erkenntnis zu vermitteln imſtande iſt, wenn nicht ſeine Affektionen vom Verſtande aufgenommen und überhaupt erſt gedeutet werden, ſowenig kann die tranſzendentale Sinnlichkeit ohne die oberen tranſzendentalen Vermögen irgend

welche Erkenntnis liefern. K² 74. 75. 76. „Nur daraus, daß ſie (Verſtand und Sinne) ſich vereinigen, kann Erkenntnis entſpringen.“ Daher iſt es ſtreng genommen nicht richtig, daß Kant K² 33 ſagt: „Vermittelſt der Sinnlichkeit werden uns Gegenſtände gegeben, und ſie allein liefert uns Anſchauungen.“ Anſchauungen ſind eigentlich erſt möglich, wenn der Verſtand die von der Sinnlichkeit ihm dargebotenen tranſzendentalen Empfindungen aufgenommen hat. Das iſt auch Kants oft ausgeſprochene Meinung. K² 33 heißt es: „Alles Denken muß ſich auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andre Weiſe (nämlich, wenn ſich das Denken nicht auf die Sinnlichkeit bezieht,) kein Gegenſtand gegeben werden kann.“ Wenn Kant daher die Sinnlichkeit zur Quelle der Anſchauungen macht, ſo kann das nur heißen, daß ſie in dem tranſzendentalen Prozeß, der die empiriſche Erkenntnis hervorbringt, die tranſzendentale Anlage, das tranſzendentale Organ darſtellt, auf das die empiriſche Anſchauung eines Gegenſtandes in Raum und Zeit zurückzuführen iſt; es darf aber nicht ſo verſtanden werden, als wenn die Sinnlichkeit allein Anſchauung hervorzubringen imſtande wäre. Darauf zurückzukommen, bietet ſich unten weiterer Anlaß.

Die gezogene Parallele zwiſchen empiriſcher tranſzendentaler Sinnlichkeit ſcheint die Annahme letzterer zu rechtfertigen. Doch es beſtehen auch bemerkenswerte Differenzen. Sinnlichkeit iſt ein urſprünglich empiriſcher Terminus. Kant hat ihn ins Tranſzendentale übernommen, weil er ihm geeignet erſchien, die Entſtehung der Raum- und Zeitanſchauung zu verdeutlichen. Die empiriſche Analogie deckt ſich aber nicht ganz mit dem tranſzendentalen Vorgang. Dort gab es eine Urſache der Affektion; beim Ä. S. dagegen darf der Schluß von der Wirkung der Affektion auf deren Urſache nicht vollzogen werden, weil die Kategorie nicht tranſzendente Geltung hat: ein Beweis dafür, daß der Terminus „Sinnlichkeit“ wegen ſeines empiriſchen Charakters für eine tranſzendentale Affektion ohne Urſache nicht ganz paſſend iſt.

Kant brauchte eigentlich den Übergriff des Kauſalſchluſſes in die Tranſzendenz nicht zu fürchten; denn dieſe gehört irgendwie mit zum tranſzendentalen Apparat; und dieſer ſteht unter dem Kauſalgeſetz. Trotzdem bleibt es dabei, daß die Kategorie der Kauſalität nur immanente Geltung hat. Sie wird ja nicht

wirklich auf das Tranſzendente angewandt, ſondern nur zur Veranſchaulichung gewiſſermaßen vergleichsweiſe herangezogen. Wie ſoll man ſich ſonſt überhaupt ein Bild von unbewußt verlaufenden tranſzendentalen Vorgängen machen, wenn man nicht die Denkprinzipien zur Verbildlichung heranziehen darf, die ſich am Empiriſchen gebildet haben, ohne welche der Verſtand garnicht tätig ſein kann? Die ganze Arbeit des Verſtandes iſt an die Geſetze gebunden, die er ſich in ſteter Reibung mit der empiriſchen Welt allmählich gebildet hat. Wenn er ſich ihrer nicht bedient, kann er ſich auch nichts vorſtellen. Er muß ſie alſo, auch wenn für tranſzendente und tranſzendentale Dinge eine andre Ordnung gilt, — welche, wiſſen wir nicht — auf ſie vergleichsweiſe anwenden, ſie gewiſſermaßen in empiriſcher Sprache beſchreiben dürfen. —

Für den I. S. iſt die Analogie zutreffender; doch iſt er jedenfalls für Kant nicht die Veranlaſſung zur Annahme einer tranſzendentalen Sinnlichkeit geweſen; ſondern nachdem der Ä. S. einmal ſeine tranſzendentale Stelle erhalten, wird — nach Locke — konſequenter Weiſe auch der I. S., dem die Bildung der Zeitanſchauung zufällt, dem äußeren gegenübergeſtellt.

Eine weitere Differenz zwiſchen empiriſcher und tranſzendentaler Sinnlichkeit iſt folgende: Empiriſche Affektionen habe ich in meiner Gewalt; ich kann ſie hervorrufen und wieder verſchwinden laſſen; die tranſzendentalen dagegen kann ich nicht verſchwinden laſſen, ohne mein Bewußtſein aufzuheben. Ferner: Während die empiriſchen Affektionen wechſeln, manchmal ſtärker auftreten, manchmal ganz verſchwinden, bleiben die Affektionen der tranſzendentalen Sinnlichkeit ſich ſelbſt gleich und dauern, ſolange überhaupt Bewußtſein vorhanden iſt. Die Anſchauungen des Raumes und der Zeit finde ich ſtets und immer gleichmäßig in meinem Bewußtſein vor: ich kenne keinen Raum und keine Zeit, die intenſiver wären als andre Räume und Zeiten.

Bleibt aber dann der Charakter der Sinnlichkeit noch gewahrt? Auch von dieſer Seite her wird es fraglich, ob es berechtigt iſt, die Bildung der Raum- und Zeitanſchauung einer Sinnlichkeit zuzuſchreiben.

I. A. 1. Die ſpezielle Annahme einer doppelten Sinnlichkeit hat Kant von Locke übernommen, ſeit welchem ſie lange Zeit zu einem traditionellen Lokus in der Philoſophie reſp. Pſychologie geworden iſt; auch bei Berkeley und Hume findet

ſie ſich wieder. Schon Locke hatte den Ä. S. und I. S. zu Raum- und Zeitanſchauung in Beziehung geſetzt. Doch es beſteht ein fundamentaler Unterſchied zwiſchen der Auffaſſung Lockes und Kants. Locke iſt Empiriſt, betrachtet alles vom empiriſchen Standpunkte aus; er fragt nicht: Was ſind Raum und Zeit?, ſondern: Wie erhalte ich die „Ideen“ von Raum und Zeit? Kant kommt es dagegen auf die letzte Frage garnicht an. Sein Intereſſe iſt — in der tr. Äſthetik — der Frage nach dem Weſen von Raum und Zeit ſelbſt gewidmet; ſie wird im Sinne des tranſzendentalen Idealismus beantwortet. Locke leitet aus der auf äußerlich ſinnlich wahrnehmbaren Objekte gerichteten Betrachtung die Idee des Raumes, aus der auf die innere Tätigkeit unſers Geiſtes gerichteten die Idee der Zeit ab. Kant ſieht in den Anſchauungsformen der tranſzendentalen Sinnlichkeit Bedingungen, welche die Erfahrung ſelbſt erſt möglich machen. Das Einzige, was Kant hier mit Locke gemeinſam hat, iſt die ſehr äußerliche Beziehung des Ä. S.s und I. S.s zu Raum und Zeit; im übrigen iſt alles verändert. Die Form iſt übernommen, aber mit einem neuen Inhalt angefüllt. Kant ſteht keineswegs in ſklaviſcher Abhängigkeit von Locke; er ſchaltet frei mit den überkommenen Formen und geſtaltet ſie ſo, wie der tranſzendentale Idealismus es erfordert.

2. Wie im einzelnen der Ä. und der I. S. ſich geſtaltet, wird im folgenden nachzuweiſen ſein.

Dem Ä. S. verdanken wir die Raumanſchauung, vermöge deren wir „uns Gegenſtände als außer uns und dieſe insgeſamt im Raum vorſtellen“. K² 37. Er liefert uns alſo nach dieſer Definition in erſter Linie nicht ſowohl die Gegenſtände ſelbſt, als vielmehr die Form, unter der wir ſie nur anſchauen können. Die Frage, wie die Gegenſtände ſelbſt entſtehen, iſt für uns indifferent. Die Affektion erfolgt durch das Ding an ſich, das aber nur als Grenzbegriff gelten ſoll, und verwandelt ſich beim Durchgang durch den Ä. S. zur tranſzendentalen Empfindung, die ihrerſeits ſich den oberen tranſzendentalen Vermögen zu weiterer Bearbeitung mitteilt. Wenn man den Ä. S. lokaliſieren wollte, ſo müßte man ihm ſeinen Platz an der Grenze des Tranſzendentalen und Tranſzendenten einräumen.

3. Wir kommen jetzt zum I. S. Wenn bei Kant Ä. S. und I. S. in genauer Parallele ſich gegenüberſtünden, dann müßte der I. S. folgendes Bild geben: Auch der I. S. ſteht an der

Grenze der Tranſzendenz, erleidet von dieſer Seite her, wenn auch der Boden des Tranſzendentalen nicht verlaſſen werden darf, Affektionen, welche, durch den I. S. hindurchgegangen, als tranſzendentale Empfindungen ſich an die oberen Erkenntnisvermögen wenden und von ihnen weiter verarbeitet werden. Wie der Ä. S. ſeine Objekte im Raum ſich ordnen läät, ſo der I. S. in der Zeit. Hier erheben ſich zwei Fragen: 1. wann die Umordnung oder Umſetzung der tranſzendentalen Empfindungen des I. S.s in die empiriſche Zeitordnung erfolgt. Vom Ä. S. können wir uns keinen Rat holen; denn dort konnten wir den tranſzendentalen Prozeß auch nur bis zu dem Punkte verfolgen, an dem die tranſzendentalen Empfindungen des Ä. S.s weitergegeben wurden. Wo die Umwandlung der reinen Anſchauung des Ä. S. zur empiriſchen wurde, konnte nicht angegeben werden. Es bleibt alſo gemäß der genauen Parallele beider Sinne auch beim I. S. nicht nachweisbar, wo jene Verzeitlichung empiriſch wird.

Die zweite Frage iſt die, welcher Art die Objekte des I. S.s ſind. Die Beantwortung hängt davon ab, was unter dem Begriff einer genauen Parallele reſp. Koordination verſtanden wird. Nach unſrer Anſicht beſteht die Parallele eben darin, daß beide Sinne Anſchauungen liefern, der Ä. S. die des Raumes, der I. S. die der Zeit, wobei auf den Charakter der Objekte nicht reflektiert wird. Beim Ä. S. iſt es ſelbſtverſtändlich, welcher Art ſeine Objekte ſind, beim I. S. nicht. Wenn man aber eine Parallele erſt dann anerkennt, wenn man in dem Terminus „I. S.“ das Adjektiv als einen Hinweis auf den Charakter ſeiner Objekte anſieht, dem „außen“ alſo ein „innen“ entſprechen ſoll, ſo wird man mit Locke die inneren Vorgänge als Objekte des I. S. annehmen müſſen.

Dreierlei haben wir alſo gefunden, wodurch der I. S., wenn er dem Ä. S. genau entſprechen ſoll, charakteriſiert ſein müßte:

1. Er grenzt an die Tranſzendenz;
2. Der Punkt, an dem die tranſzendentale Anſchauungsform empiriſch real wird, iſt nicht beſtimmbar;
3. Über das Objekt des I. S.s ſind verſchiedene Meinungen möglich.

B. Wir verlaſſen nunmehr dieſe Konſtruktion und ſuchen die Kantſche Auffaſſung des I. S.s feſtzuſtellen.

B. a. 1. Die grundlegende Definition des I. S.s (K² 37) lautet: „Der I. S., vermittelſt deſſen das Gemüt ſich ſelbſt oder ſeinen inneren Zuſtand anſchaut, gibt zwar keine Anſchauung von der Seele ſelbſt als einem Objekte; allein es iſt doch eine beſtimmte Form, unter der die Anſchauung ihres inneren Zuſtandes allein möglich iſt, ſodaß alles, was zu den inneren Beſtimmungen gehört, in Verhältniſſen der Zeit vorgeſtellt wird."

Zweck des I. S.s iſt demnach: er ſoll die Selbſtanſchauung des Gemüts oder ſeines inneren Zuſtandes durch die Lieferung der Zeitform ermöglichen. Objekt des I. S.s iſt nicht die Seele ſelbſt, ſondern ihre zeitlich ſich ordnenden inneren Beſtimmungen, oder mit Kants eigenen Worten: „ich ſelbſt mit allen meinen Vorſtellungen." K¹ 368. Der Terminus „Vorſtellung" könnte hier inſofern irreführend ſein, als er auch eine ſekundäre Vorſtellung, durch die der Gegenſtand nicht unmittelbar wahrgenommen, ſondern nur gedacht wird, bezeichnen kann. Natürlich gehören dieſe, wie alle inneren Wahrnehmungsgegenſtände, auch zum I. S., doch identifiziert Kant ſehr häufig Vorſtellung und Anſchauung. Z. B. heißt es K² 67: „Die Vorſtellungen äußerer Sinne machen den eigentlichen Stoff aus, mit dem wir unſer Gemüt beſetzen." K¹ 98. 99: „Unſre Vorſtellungen mögen entſpringen, woher ſie wollen, ob ſie durch den Einfluß äußerer Dinge oder durch innere Urſachen gewirkt ſeien, ſie mögen a priori oder empiriſch als Erſcheinungen entſtanden ſein: ſo gehören ſie doch als Modifikationen des Gemüts zum I. S." Als mögliche Objekte des I. S.s werden ferner genannt: Gedanken, Bewußtſein, Begierden uſw. denkender Weſen; kurz: „aller Zuwachs des empiriſchen Erkenntniſſes und jeder Fortſchritt der Wahrnehmung iſt nichts als eine Erweiterung der Beſtimmung des I. S.s" K² 255.

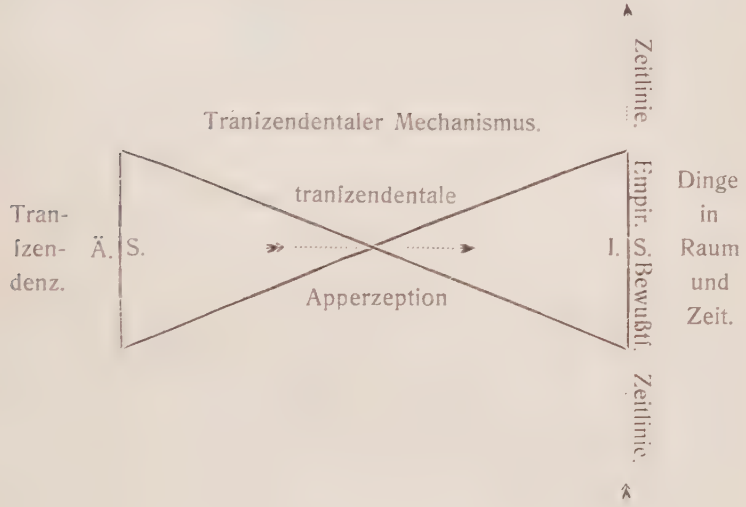
Der I. S. bei Kant hat demnach zu Objekten: 1. äußere, 2. innere Wahrnehmungsgegenſtände.

2. Wir bemerken hier einen großen Unterſchied zwiſchen Ä. S. und I. S. Während jener für ſich betrachtet, an die Sphäre des Tranſzendentalen gebunden war und ſich nicht ins Empiriſche umſetzen konnte, nimmt der I. S. alles auf, was in der Unbewußtheit des tranſzendentalen Gemüts auftaucht, ſich entwickelt, ſich ſammelt, und ſetzt es ins Empiriſche um, wobei die Objekte ſich zeitlich ordnen. Der I. S. wird deshalb geradezu das (empiriſche) Bewußtſein genannt. K¹ 107 heißt

es: „Das Bemußtſein ſeiner ſelbſt, nach den Beſtimmungen unſers Zuſtandes, bei der inneren Wahrnehmung iſt bloß empiriſch, jederzeit wandelbar, es kann kein ſtehendes oder bleibendes Selbſt in dieſem Fluſſe innerer Erſcheinungen geben, und wird gewöhnlich der I. S. genannt oder die empiriſche Apperzeption.“ Der I. S. iſt demnach das Organ des empiriſchen Bewußtſeins. Alles Denken, alles Wollen, alles Fühlen, alles Wahrnehmen können wir erſt dann unſer eigen nennen, wenn es dem Bewußtſein angehört, d. h. eben durch den I. S. hindurchgegangen iſt. Der I. S. ſteht demzufolge an ganz anderer Stelle als der Ä. S. Grenzte dieſer ans Transſzendente, ſo jener ans Empiriſche. Gab der Ä. S. ſeine tranſzendentalen Empfindungen an die oberen tranſzendentalen Vermögen, ſo muß der I. S. ſie von dieſen empfangen, d. h. von dieſen affiziert werden. Das iſt auch Kants zweifelloſe Meinung. Er ſagt K² 68: „Wenn das Vermögen, ſich bewußt zu werden, das, was im Gemüte liegt, aufſuchen (nach Paulſen: aufnehmen) (apprehendieren) ſoll, ſo muß es (das, was im Gemüte an ſich iſt und geſchieht) dasſelbe (das Vermögen, ſich bewußt zu werden, eben den I. S.) affizieren, und kann allein auf ſolche Art eine Anſchauung ſeiner ſelbſt hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüt zugrunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüt beiſammen iſt, in der Vorſtellung der Zeit beſtimmt.“ Dasſelbe ſagt auch die zweite Auflage: (K² 155) „Der Verſtand findet alſo in dieſem (I. S.) nicht etwa ſchon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, ſondern bringt ſie hervor, indem er ihn affiziert.“ Ferner (K² 153): „Das, was den I. S. beſtimmt, iſt der Verſtand“ (natürlich der tranſzendentale).

Wir machen uns die Situation durch eine Figur anſchaulich. Sie zeigt uns den tranſzendentalen Apparat. Der Schnittpunkt der beiden ſich kreuzenden Geraden bezeichne die oberen tranſzendentalen Vermögen, als deren Repräſentanten die reine Apperzeption oder das tranſzendentale Ich. Durch die Baſis der beiden ſich entſprechenden gleichſchenkligen Dreiecke ſeien Ä. S. und I. S. gekennzeichnet. Jenſeit des Ä. S.s liegt die Tranſzendenz, jenſeit des I. S.s das Reich der Dinge in Raum und Zeit; zwiſchen beiden Sinnen der tranſzendentale, Erkenntniskonſtituierende Mechanismus. Der Ä. S. empfängt Affektionen, geſtaltet ſie unter gleichzeitiger Affektion des I. S.s, in welchem

ſich ein ſeinem Weſen entſprechendes tranſzendentales Mannigfaltiges bildet, zu tranſzendentalen Empfindungen um und teilt ſie den oberen tranſzendentalen Vermögen mit. Dieſe verarbeiten jene in einem tranſzendentalen Denken und affizieren



damit gleichzeitig den I. S., deſſen tranſzendentales Mannigfaltiges, durch den „ſynthetiſchen Einfluß des Verſtandes“ (K² 154) geordnet, die Schranke der tranſzendentalen Unbewußtheit durchbricht und als empiriſche, räumlich und zeitlich beſtimmte Erſcheinung auf der empiriſchen Seite des I. S.s, dem empiriſchen Bewußtſein auftaucht.

Wir kennen jetzt die Hauptleiſtung des I. S.s. Er bringt keine eigenen Objekte hervor, ſteht demnach, worauf es beſonders ankommt, auch mit den inneren Wahrnehmungsobjekten prinzipiell in keiner näheren Beziehung, ſondern iſt lediglich Aufnahme- und Umſetzungsorgan für fremde, nicht aus ihm ſtammende tranſzendentale, äußere und innere Objekte, die er als empiriſche in Raum und Zeit zum Bewußtſein bringt.

b. Wir verweilen hier einen Augenblick und ſuchen nach verſchiedenen Richtungen hin die Richtigkeit der gegebenen Auffaſſung nachzuweiſen.

1. Wie verhalten ſich beide Sinne zueinander: Sind ſie koordiniert oder ſubordiniert? Die Frageſtellung iſt noch nicht vollſtändig; denn es gibt noch ein Drittes: ſie könnten nämlich — und das iſt gegen Reininger hervorzuheben — keins von beiden, weder koordiniert, noch ſubordiniert ſein; und das iſt zweifellos das Richtige. Von einer Koordination könnte nur in ganz äußerlichem Sinne die Rede ſein, ſofern ſich in der Figur Ä. S. und I. S. der Lage nach entſprechen. Aber darauf kommt es hier nicht an. Die Bezeichnung würde zutreffend ſein, wenn Ä. S. und I. S. ſelbſtändige, voneinander ganz unabhängige, in keiner Verbindung ſtehende Wahrnehmungsorgane wären. Das iſt aber nicht der Fall; denn ſonſt würden die Empfindungen des Ä. S.s nicht erſt durch den I. S. hindurchzugehen brauchen. Dieſe Notwendigkeit wird aber oft hervorgehoben.

Von einer Subordination kann auch keine Rede ſein, weil zwiſchen den Sinnen die oberen tranſzendentalen Vermögen lokaliſiert ſind, Ä. S. und I. S. nicht in direktem Zuſammenhange ſtehen. So wenig das Ei dem ausgebrüteten Huhn ſubordiniert iſt, ſo wenig auch die tranſzendentale Empfindung des Ä. S.s der empiriſchen des I. S.s oder kurz: der Ä. S. dem I. S. Es handelt ſich hier um eine Entwicklung. Die tranſzendentale Empfindung — ſie heißt tranſzendental, weil ſie empiriſche Erkenntnis konſtituieren hilft, eine Bedingung empiriſcher Erkenntnis iſt — entwickelt ſich zur empiriſchen. Es gibt keine empiriſche Erkenntnis, die vorher nicht die Reihe der tranſzendentalen Vorſtufen abſolviert hätte. Damit iſt nun auch die Frage beantwortet, die oben aufgeworfen wurde, aber noch nicht erledigt werden konnte, die Frage: wo die Umſetzung der reinen Anſchauung des Ä. S.s ins Empiriſche ſtattfindet. Sie erfolgt im I. S. Er nimmt nicht nur alles auf, was an tranſzendentalem Stoff ſich ihm darbietet, ſondern bringt es auch ſeinem Charakter gemäß zu empiriſcher Entfaltung; d. h. wenn die tranſzendentalen Empfindungen dem Ä. S. entſtammen, ordnen ſie ſich bei ihrer Umwandlung ins Empiriſche nicht nur in der Zeit, ſondern da die Form des Ä. S. jetzt wirkſam wird, auch im Raum.

2. Die bisherige Auseinanderſetzung bot nur eine Erklärung dafür, wie die Entſtehung der äußeren Gegenſtände auf tranſzendentalem Wege zu denken iſt. Wir hatten aber

ſchon oben geſehen, daß der I. S. ebenſo wie für die äußeren, auch für die inneren tranſzendentalen Wahrnehmungsgegenſtände das zuſtändige Aufnahmeorgan iſt. Wo kommen dieſe aber her, wenn wir nur einen Ä. S. haben, in dem ſich die transſzendentalen Empfindungen für die ſpäteren räumlichen Dinge bilden? Es bietet ſich nur eine Löſungsmöglichkeit, die allerdings bei Kant nicht durchgeführt, aber doch aufs beſtimmteſte

angedeutet iſt: man muß neben dem Ä. S. einen entſprechenden für die inneren Vorgänge annehmen, der genau wie jener ſeine tranſzendentalen Empfindungen an die oberen Erkenntnisvermögen abliefert, die ſie dann dem I. S. mitteilen zur Umwandlung ins Empiriſche. Kant deutet dieſe Annahme zweier Erkenntnisquellen und ihre Unterſcheidung vom I. S. an folgender uns ſchon bekannter Stelle an (K¹ 98. 99): „Unſre Vorſtellungen mögen entſpringen, woher ſie wollen: ob ſie (1.) durch den Einfluß äußerer Dinge oder (2.) durch innere Urſachen gewirkt ſeien . . . ., ſo gehören ſie doch als Modifikationen des Gemüts zum I. S.“ Für die Entſtehung der Gefühle in Anſpruch genommen und direkt bezeichnet wird dieſer dem Ä. S. parallele Sinn in der Anthropologie (H² VII, 465). Bei Reininger heißt es p. 35: „Kant unterſcheidet den I. S. als bloßes Wahrnehmungsvermögen (der empiriſchen Anſchauung) vom Gefühl der Luſt und Unluſt, d. i. „„der Empfänglichkeit des Subjekts, durch gewiſſe Vorſtellungen zur Erhaltung oder Abwehr des Zuſtandes dieſer Vorſtellungen beſtimmt zu werden.““ Im

Gegenſatz zu jenem, dem sensus internus (I. S.) kann dieſer letztere der ‚inwendige Sinn', sensus interior (s. i.) heißen."

Daß dieſe Ergänzung im Sinne Kants iſt, kann somit als erwieſen gelten. Wir behalten im folgenden die Bezeichnung sensus interior (s. i.) für den „inwendigen Sinn" bei; nur werden wir ihm nicht nur die Erzeugung der Gefühle im transſzendentalen Stadium, ſondern überhaupt alles, was im Empiriſchen als nicht-räumlich auftritt, zuweiſen.

Es iſt auffallend, daß Kant dieſen Gedanken nicht klar und deutlich durchgeführt, ſondern nur andeutungsweiſe hat durchſchimmern laſſen. Ob er daran Anſtoß nahm, die inneren Prozeſſe auf einen Sinn zurückzuführen? Wir haben ſchon oben darauf hingewieſen, wie wenig zutreffend es iſt, transſzendentale Dinge in das Schema einer Sinnlichkeit zu preſſen. Aber ebenſo wie ſich ſeiner Kant für die äußeren Dinge bedient, hätte er es konſequenterweiſe auch durchweg für die inneren und nicht nur für die Gefühle anwenden müſſen. Dann wäre von vornherein der I. S. vor der Verwechslung mit dem s. i. gewahrt geblieben, d. h. der Unterſchied zwiſchen dem Kantiſchen I. S. und dem Lockeſchen wäre klar hervorgetreten.

3. Immerhin ſcheint aber wenigſtens in einem Punkt eine Kongruenz beider vorhanden. Das führt uns zur Betrachtung des Terminus „Anſchauung". Die Kongruenz beſteht darin, daß auch bei Kant der I. S. als Organ der Selbſtanſchauung aufgefaßt wird. „Der I. S., heißt es, *vermittelſt deſſen das Gemüt ſich ſelbſt oder ſeinen inneren Zuſtand anſchaut*, gibt zwar keine Anſchauung von der Seele ſelbſt als einem Objekt; allein, es iſt doch eine beſtimmte Form, unter der die *Anſchauung ihres inneren Zuſtandes allein möglich iſt*." Ähnlich heißt es bei Locke (Recl. I, p. 102): „Zweitens iſt die andre Quelle, aus welcher die Erfahrung den Verſtand mit Ideen verſieht, die Wahrnehmung der Tätigkeiten unſeres eigenen Geiſtes in uns bei ſeiner Beſchäftigung mit den Ideen, die er erhalten hat, aus denen der Verſtand, wenn die Seele dazu kommt, ſie zu betrachten und zu erwägen, mit einer andern Reihe von Ideen verſehen wird, die ſich von äußeren Dingen nicht hätten gewinnen laſſen, als da ſind: wahrnehmen, denken, zweifeln, glauben, folgern, wiſſen und alle die verſchiedenen Tätigkeiten unſeres Geiſtes, von welchen wir, indem wir uns ihrer bewußt ſind und ſie in uns beobachten, ebenſo deutliche

Ideen für unſern Verſtand gewinnen, wie von Körpern, die auf unſre Sinne einwirken. Dieſe Quelle von Ideen ..... könnte ganz paſſend der I. S. genannt werden. Während ich die andre Sinneswahrnehmung nenne, bezeichne ich jedoch dieſe als Selbſtbeobachtung.“ Bei Kant iſt alſo der I. S. das Organ der Selbſtanſchauung, bei Locke das der Selbſtbeobachtung. Die Worte ſcheinen ſich zu decken; aber wofür ſie Begriffe ſind, iſt grundverſchieden.

Wir beginnen mit Kant. Die tranſzendentale Apperzeption, das reine Ich oder näher: die Verſtandeshandlung der produktiven tranſzendentalen Syntheſis der Einbildungskraft affiziert gemäß den vom Ä. S. oder s. i. herkommenden tranſzendentalen Empfindungen den I. S., indem dadurch ein Mannigfaltiges erzeugt und zugleich zu einer beſtimmten Anſchauung verbunden wird. Durch dieſe auf den I. S. bezogene Tätigkeit der „urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperzeption“ bildet ſich erſt das Bewußtſein unſer ſelbſt und damit zugleich die Selbſtanſchauung. Die Identität meiner ſelbſt als des verknüpfenden Subjekts kann mir erſt dann zum Bewußtſein kommen, wenn ich das Mannigfaltige des I. S.s zur Einheit verknüpft habe und ich dieſer Verknüpfung als einer durch mich vollzogenen gewiß geworden bin. Dies Bewußtſein der Identität meiner ſelbſt iſt aber nichts andres als Selbſtwahrnehmung. Nur ſchaue ich mich ſelbſt an, nicht wie ich an ſich, reſp. an mir bin, ſondern nur ſo, wie ich mir in meiner verknüpfenden und erkennenden Tätigkeit zum Bewußtſein komme; erſt durch die Zeitform gewiſſermaßen gebunden, werde ich mir ſelbſt anſchaubar und faßbar; meine in der Zeit wechſelnde Vorſtellungswelt iſt nichts andres als die Art und Weiſe, wie ſich mir der eigene Zuſtand in der Form der eigenen Anſchauung zu erkennen gibt. Auch wenn ich äußere Dinge anſchaue, ſchaue ich meine Seele an; denn jene ſind dann in meinem I. S., meinem empiriſchen Bewußtſein, und nur nach den Beſtimmungen meines I. S.s kann ich meine Seele anſchauen; ich kann mich daher nur ſehen als „bloß empiriſch, jederzeit wandelbar; es kann kein ſtehendes und bleibendes Selbſt im Fluſſe der inneren Erſcheinungen geben;“ ich ſchaue mich an, wie ich mir erſcheine, nicht wie ich, abgeſehen von dieſem Erſcheinen, bin.

In eine ganz andre Welt verſetzt uns Locke mit ſeiner Auffaſſung des I. S.s Bei Kant iſt Selbſtanſchauung etwas

Primäres, bei Locke die Selbſtbeobachtung etwas Sekundäres. Bei Kant entſteht mit dem Bewußtſein unſer ſelbſt zugleich die Anſchauung unſer ſelbſt. Bei Locke fehlt jede Bezugnahme auf die Entſtehung des Bewußtſeins; es fehlt der tranſzendentale Unterbau; Locke hat es nicht mit tranſzendentalen, ſondern pſychologiſchen Dingen zu tun: ſein I. S. iſt das ſekundäre Organ einer nachträglichen Beſinnung. Es tritt in Tätigkeit bei der „Wahrnehmung der Tätigkeiten unſers eigenen Geiſtes in uns bei ſeiner Beſchäftigung mit den Ideen, die er erhalten hat, aus denen der Verſtand, wenn die Seele dazukommt, ſie zu betrachten und zu erwägen, mit einer andern Reihe von Ideen verſehen wird.“ (Recl. Locke I, p. 102.) „Jedem, der bloß beobachtet, was in ſeinem eigenen Geiſte vor ſich geht, wird es einleuchtend, daß, ſolange er wachend iſt, ein Zug von Ideen in ſeinem Bewußtſein ſtattfindet, welche beſtändig aufeinander folgen. Die Reflexion auf dieſe Erſcheinungen verſchiedener Ideen liefert uns die Idee der Succeſſion.“ I, 217. „Selbſtbeobachtung iſt die Kenntnisnahme des Geiſtes von ſeinen eigenen Tätigkeiten.“ I, 102.

Dieſe Stellen zeigen deutlich den pſychologiſch-empiriſchen Charakter des Lockeſchen I. S.s. Locke fragt nicht: Welche tr. Bedingung iſt erforderlich, wenn das Ich ſich ſelbſt vorſtellbar machen will? Er ſtellt die pſychologiſche Frage: Was findet das Bewußtſein vor, wenn es retroſpektiv wird? Die Antwort lautet: Es iſt ſich bewußt, — nicht etwas wahrzunehmen, zu denken, zu zweifeln, zu glauben etc., ſondern — etwas wahrgenommen zu haben, gedacht, gezweifelt, geglaubt zu haben etc. Das hat ſchon G. E. Schulze in ſeinem Grundriß (1788; cf. Deſſoir p. 409) richtig hervorgehoben, in dem es heißt: „Dem Denken folgt der I. S. allezeit nach, und man kann nie ſagen, ich empfinde, daß ich denke, ſondern daß ich gedacht habe.“ Alſo eine nachträgliche, durchaus ſekundäre, vom Willen abhängige Reproduktion vergangener Wahrnehmungsinhalte und damit ein Bewußtſein von der Mannigfaltigkeit der Tätigkeiten des Geiſtes vermittelt der I. S. bei Locke. Um dieſem pſychologiſchen Phänomen ein Organ zu geben, nimmt Locke den I. S. an. Ganz anders bei Kant. Hier iſt das Intereſſe nicht auf die Beobachtung der Verſchiedenartigkeit der im Geiſte aufgetauchten Vorſtellungen gerichtet, ſondern auf die Anſchauung der Seele ſelbſt, wie ſie nach Kant bei jeder Wahrnehmung,

ſobald ſie bewußt wird, allerdings in ganz beſtimmter Beſchränkung ſtattfindet. Bei Kant handelt es ſich um die Hervorbringung von äußeren und inneren Gegenſtänden (Ä. S. und s. i.) ſelbſt, die, wenn ſie im I. S. erſcheinen und bewußt werden, zugleich eine Anſchauung der Seele nach den Beſtimmungen des I. S.s bedeutet; bei Locke dagegen um willkürlich erzeugte Vorſtellungen von äußeren und inneren Dingen. Die kürzeſte Formel für den Unterſchied ſcheint uns folgende zu ſein:

Der I. S. bei Locke bezweckt Beobachtung der Tätigkeiten der Seele.

Der I. S. bei Kant bezweckt Anſchauung der Seele in ihren Tätigkeiten.

So prinzipiell unterſcheidet ſich Kant von Locke hinſichtlich des I. S.; und nicht bloß von Locke, ſondern ebenſo auch von allen denen, die das Prinzipielle des Unterſchiedes verwiſchen und den Kantſchen I. S. in Verkennung ſeines tranſzendentalen Charakters ins Pſychologiſche umdeuten, ſo daß er ſich ſchließlich von dem Lockeſchen nicht eben ſehr unterſcheidet. So iſt es bei Herbart und ſeinen Schülern Drobiſch und Volkmann; aber auch bei J. B. Meyer findet dieſe Nivellierung ſtatt. Äußerer und I. S. Kants werden wie bei Locke als ſekundäre Wahrnehmungsorgane aufgefaßt. „Daß unſre Seele ihre Aufmerkſamkeit auf das vorgeſtellte Objekt oder auf das vorſtellende Subjekt richten kann, darin eben beſteht ihr doppeltes Vermögen, Gegenſtände außer ſich wahrzunehmen und Zuſtände in ſich zu betrachten.“ (J. B. Meyer, p. 280.) Bei Kant hat aber die Sinnlichkeit nicht die ſekundäre und pſychologiſche Aufgabe, die Aufmerkſamkeit auf das vorgeſtellte Objekt und vorſtellende Subjekt zu richten und durch ſolche nachträgliche Beſinnung das Reſultat hervorzubringen, daß die Seele Gegenſtände außer uns wahrnehmen und Zuſtände in uns beobachten kann; ſondern ſie iſt ein tranſzendentales Vermögen, das die primäre Erkenntnis überhaupt erſt möglich macht. Die pſychologiſche Betrachtung ſetzt Objekt und Subjekt, alſo die ganze Welt in Raum und Zeit bereits voraus und ſieht ſich dann erſt in ihr um und ſtellt ihre Beobachtungen an. Die Tranſzendentalphiloſophie läßt die Welt in Raum und Zeit vor uns erſtehen, und dazu dient ihr die tr. Sinnlichkeit als eins ihrer Mittel. Insbeſondere hat der I. S., wie wir oben geſehen, die Aufgabe, den ſich ihm darbietenden tr. Stoff aufzunehmen und in Raum

und Zeit geordnet zum Bewußtſein zu bringen. Dieſer ſeiner Beſtimmung nach liefert er auch ein ſinnliches Abbild des nicht ſinnlichen tr. Subjekts; er hat aber nicht die Aufgabe, unſre inneren Zuſtände zu beobachten, ſondern ſchaut die Seele an, wie ihre inneren Zuſtände ſie erſcheinen laſſen. Die Anſchauung ihrer Zuſtände iſt nicht Selbſtzweck des I. S.s, ſondern leider unentbehrliches Mittel für den Zweck, die Seele anzuſchauen.

Auch Reininger deutet den I. S. ähnlich wie Locke; doch darauf wird unten beſonders eingegangen werden. Hier handelte es ſich für uns nur darum, die Kantſche Auffaſſung des I. S.s klar herauszuſtellen und deshalb gegen die Lockeſche, mit der ſie oft verwechſelt wird, ſcharf abzugrenzen.

Noch einige weitere Punkte, die teils bereits oben, aber nur vorübergehend geſtreift wurden, ſeien zur Rechtfertigung unſrer Darſtellung des Kantſchen I. S.s angeführt:

4. Die tranſzendentale Unterſcheidung zwiſchen dem Ich der Apperzeption und dem Ich des I. S.s war oben ſchon entwickelt worden; es ſei hier noch einiges zur Ergänzung hinzugefügt. Es war geſagt worden, daß durch die Beziehung zwiſchen tr. Verſtand und I. S. das Bewußtſein ſeiner ſelbſt, die Selbſtanſchauung der Seele erzeugt wird. Das Organ des Selbſtbewußtſeins iſt die tranſzendentale Apperzeption. Von ihrem Subjekt „iſt ſchlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Weſen und von welcher Naturbeſchaffenheit es ſei; es iſt gleichſam wie das Subſtantiale, was übrig bleibt, wenn ich alle Accidenzen, die ihm inhärieren, weggelaſſen habe, das aber ſchlechterdings gar nicht weiter erkannt werden kann, weil die Accidenzen gerade das waren, woran ich ſeine Natur erkennen konnte.“ (Roskrz. und Schub. VII, 29.) Dieſe reine Apperzeption, die, für ſich betrachtet, inhaltslos iſt, tritt in Funktion, indem ſie den I. S. affiziert, ſein Mannigfaltiges vermittelſt der durch die Syntheſe der Einbildungskraft vorbereiteten Anwendnung der Verſtandesbegriffe zur einheitlichen Anſchauung verbindet und damit das Bewußtſein unſer ſelbſt hervorbringt. Denn in dem im I. S. entſtehenden Anſchauungsobjekt ſtellt ſich dem tr. Ich das empiriſche des I. S.s gegenüber. Das tranſzendentale allein, das den Text der rationalen Pſychologie bildet, iſt latent und inaktiv; erſt wenn die Beziehung zum I. S. hergeſtellt iſt, tritt es hervor und ſchaut ſich ſelbſt an, wie es in zeitlicher Form

im I. S. erſcheint. Der I. S. bietet ihm den empiriſchen Stoff, an dem es ſich betätigt, den es gemäß der ſynthetiſchen Einheit der Apperzeption bearbeitet, ſich zu eigen macht, in dem es ſich ſelbſt in empiriſcher Form wiederfindet.

Umgekehrt iſt das empiriſche Bewußtſein latent, wenn die Beziehung zur tr. Apperzeption nicht hergeſtellt iſt. Denn „der I. S. enthält die bloße Form der Anſchauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derſelben, mithin noch gar keine beſtimmte Anſchauung, welche nur durch den ſynthetiſchen Einfluß des Verſtandes auf den I. S. möglich iſt.“ (K² 154.) „Der Verſtand findet alſo in dieſem nicht etwa ſchon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, ſondern bringt ſie hervor, indem er ihn affiziert.“ (K² 155.)

Alſo nur wenn eine Affektionsverbindung zwiſchen tr. und empiriſcher Apperzeption beſteht, kann der I. S. dem Subjekt eine Anſchauung liefern, in der es in Gemäßheit der Affektion ſich ſelbſt in empiriſcher Form anſchauen kann.

5. Die Stellung des I. S.s im tranſzendentalen Apparat iſt nunmehr nach den verſchiedenſten Seiten hin erläutert worden. Wir ſetzen dieſen jetzt in Funktion und beobachten den I. S.: Infolge von Affektionen des Ä. S.s und des s. i. bildet ſich im I. S. ein tr. Mannigfaltiges, das von den Strahlen der tr. Apperzeption getroffen, ſich zu äußeren und inneren Erſcheinungen umſetzt, die gemäß der Form des I. S.s mit der Zeit umkleidet auftreten, in zeitlichen Abſtänden einander folgen. Im tr. Stadium iſt der Vorſtellungsinhalt, wenn es geſtattet iſt, dieſen Ausdruck proleptiſch hier anzuwenden, zeitlos; erſt ins empiriſche Bewußtſein aufgenommen, verzeitlicht er ſich. Es geht alſo dem zeitlich beſtimmten empiriſchen Bewußtſein das zeitloſe im empiriſchen Sinne unbewußte tr. Bewußtſein nebenher, das die Vorſtellungen für den I. S. vorbereitet und entwickelt. Iſt dies geſchehen, iſt die Affektion des I. S.s durch die tr. Apperzeption ausgelöſt, dann entſteht im I. S. eine empiriſche, äußere oder innere, zeitliche Erſcheinung. Jede ſolche bildet im Augenblick ihres Eintritts in das empiriſche Bewußtſein jedesmal die gegenwärtige Beſtimmung desſelben, die durch neue, nacheinander auftretende Erſcheinungen zurückgedrängt wird. Die graphiſche Darſtellung des Bewußtſeinslaufes ergibt eine gerade Linie. „Um uns innere Veränderungen denkbar zu machen, müſſen wir die Zeit als die Form des I. S.s figürlich

durch eine Linie, und die Veränderung durch das Ziehen dieſer Linie (Bewegung), mithin die ſucceſſive Exiſtenz unſer ſelbſt in verſchiedenem Zuſtande durch äußere Anſchauung uns faßlich machen.“ (K² 292, ferner 50. 156.) Mein empiriſches Bewußtſein beſchreibt alſo, ſolange ich bewußtes Leben habe, eine zeitliche Linie, und jede empiriſche Beſtimmung des Bewußtſeins bezeichnet einen Punkt auf dieſer meiner Zeitlinie. Je weiter ſich das Bewußtſein von dieſem Punkt entfernt, um ſo größer die Möglichkeit, daß er allmählich der Vergeſſenheit anheimfällt. Es hängt dies von der Intenſität der Bedeutung ab, welche die betreffende äußere oder innere Erſcheinung für das Bewußtſein hat.

Nun bin ich es aber nicht allein — um den Kantſchen Gedanken weiter zu entwickeln —, der ich dieſe zeitliche Bewußtſeinslinie beſchreibe, ſondern ebenſo auch alle gleichorganiſierten Weſen. Dadurch wird die Zeit der Subjektivität des Einzelnen entrückt und objektiviert; zwar iſt es nicht richtig, ſie mit dem naiven Realismus in die Dinge ſelbſt zu legen; aber ſie gehört der überindividuellen tr. Gattungsvernunft an, wie unten näher ausgeführt werden wird.

In dieſem Zuſammenhange will die Frage erledigt ſein, wie die Reproduzierbarkeit primärer Erſcheinungen im I. S. nach Kantſchen Vorausſetzungen denkbar iſt. Es gibt bei Kant nur einen Weg, der in den I. S. hineinführt, den Weg durch den Ä. S. oder s. i. Wenn alſo eine frühere primäre Erſcheinung im I. S. in Form einer Vorſtellung reproduziert werden ſoll, ſo muß jene als Affektion an den s. i. herantreten und dann im I. S. als etwas ſeinem Inhalt nach Sekundäres auftauchen. Die Form aber, die dieſes Sekundäre enthält, iſt primär. Ein Beiſpiel möge das erläutern. Jemand durchblättert ſein Photographie-Album und ſieht ſich die Bilder ſeiner Verwandten und Bekannten an. Jedes Bild ruft Erinnerungen an die betreffenden Perſonen und die mit ihnen gemeinſam durchlebte Zeit in reichem Maße wach. Wie entſtehen dieſe Erinnerungen? Durch das Wiedererkennen der Perſonen wird auf irgend eine uns nicht bekannte Weiſe der s. i. affiziert und durch ſeine tr. Empfindung ein Mannigfaltiges im I. S. gebildet, das durch den ſynthetiſchen Einfluß der reinen Apperzeption zu einer inneren primären empiriſchen Erſcheinung im I. S. umgewandelt wird. Sie iſt primär, nicht weil ſie einen weiteren Punkt auf der zeitlichen Bewußtſeinslinie bedeutet, (denn jede

neue Beſtimmung iſt ſtets primär; die Bezeichnung „primär“ wäre hier ohne Sinn, weil es kein entſprechendes „ſekundär“ gibt;) ſondern weil die Form, mit der die Erſcheinung umkleidet iſt, für ſich als Vorſtellung eine für das Bewußtſein neue innere Erſcheinung darſtellt. Die Erſcheinung ſelbſt aber, die in dieſer Form ſich verbirgt, iſt ſekundär, weil ſie ſelbſt ſchon einmal unmittelbar und primär ein Gegenſtand des I. S.s geweſen iſt. Der I. S. hat demnach eine primäre innere Erſcheinung einer jetzt ſekundären Erſcheinung, die eine äußere iſt, ſofern ſie ſich auf die Perſon des Betreffenden ſelbſt, eine innere, wenn ſie ſich auf die mit jener verknüpften Erinnerungen bezieht. Dieſe primäre innere Erſcheinung der nunmehr ſekundären äußeren oder inneren wird kürzer, aber ungenauer „ſekundäre Vorſtellung“ genannt. Komplizierter wird der Fall, wenn ich die betreffende Perſon ſelbſt, deren Erinnerung durch das Bild wachgerufen wurde, bei Gelegenheit wiederſehe. Der I. S. erhält dann zugleich eine doppelte primäre Erſcheinung, eine äußere und eine innere. Die äußere durch die Perſon ſelbſt repräſentierte iſt primär, obgleich ſchon einmal im Bewußtſein geweſen, weil ſie hier wieder mit ihrem Objekt ſelbſt zuſammenfällt. Die innere iſt ihrer Form nach als Vorſtellung primär, ihrem Inhalt nach aber ſekundär und hat die Erinnerung an den Betreffenden ſelbſt und die vielleicht bis ins einzelnſte ſich wieder vergegenwärtigende Situation zum Gegenſtande.

Wir faſſen zuſammen: Reproduzierte Erſcheinungen werden durch den s. i. dem I. S. zugeführt und treten in dieſem in ſekundärer Form als Inhalt von Vorſtellungen auf, die, für ſich betrachtet, primäre innere Erſcheinungen ſind. Als

6. und letzter Punkt bleibt der Nachweis übrig, daß die Kantſche Lehre vom I. S., wie wir ſie verſtehen, ſich mit dem empiriſchen Realismus und ſeinem Korrelat, dem tranſzendentalen Idealismus, verträgt. Der I. S. iſt, ſo haben wir geſehen, ein tr., Erkenntnis-konſtituierendes Organ, das alle tr. Empfindungen des Ä. S.s und s. i., vom tr. Verſtande affiziert, in empiriſche, äußere und innere zeitliche Erſcheinungen umſetzt. Die Außenwelt iſt demnach abhängig von unſrer tr. Organiſation; d. h. es beſteht der tr. Idealismus. Damit iſt aber auch der empiriſche Realismus geſichert: Die Außenwelt iſt in empiriſchem Sinn außer uns, in Raum und Zeit in empiriſch-ſinnlicher Anſchauung gegeben.

Wir gehen zurück auf die oben p. 12 ausgeführte theoretiſche Konſtruktion des I. S.s, die ihn uns zeigt, wie er ſein müßte, wenn er dem Ä. S. genau entſpräche. Die Vergleichung dieſes I. S.s mit dem eben interpretierten Kantſchen ergibt in allen drei Punkten einen ſcharfen Gegenſatz. 1. Der I. S. bei Kant grenzt nicht an die Tranſzendenz, ſondern ans Empiriſche; 2. der Punkt, an dem die tr. Anſchauungsform empiriſch real wird, iſt beſtimmbar und wird durch den I. S. bezeichnet; 3. alle zeitlich beſtimmten äußeren und inneren Erſcheinungen können Objekte des I. S.s werden; über das Objekt des I. S.s ſind alſo abweichende Meinungen nicht möglich.

Eine Parallele läßt ſich demnach zwiſchen dem Ä. und I. S. bei Kant nicht feſtſtellen. Wir befinden uns damit in ausgeſprochenem Gegenſatz zu Reininger (Rg.), welcher die Parallelſtellung des Ä. und I. S.s als die urſprüngliche Form der Kantſchen Lehre vom I. S. zugrunde legt. Dieſe hätte ſich allmählich infolge ihrer Undurchführbarkeit von der Koordination beider Sinne zur Subordination des Ä. S.s unter den I. S. entwickelt. Damit ſei der tr. Idealismus einem empiriſchen Idealismus gewichen, und die Grundfeſten der Tranſzendentalphiloſophie erſchüttert. Durch die Annahme einer Doppelbedeutung der Zeit, die einerſeits in tr. Sinne den Produkten des Ä. S.s, andrerſeits in empiriſchem dem als ſekundäres empiriſches Wahrnehmungsorgan gefaßten I. S. zukäme, glaubt Rg. die paritätiſche Auffaſſung beider Sinne und damit den tr. Idealismus ſelbſt zu retten.

Die Rg.ſche Konſtruktion des I. S.s gruppiert ſich um folgenden Grundgedanken: Ä. und I. S. ſind „ſtreng geſchiedene Sinnesgebiete von paritätiſchem Erkenntniswert“ (p. 13), und zwar iſt der Ä. S. das „Organ der eigentlichen objektiven Sinneswahrnehmung“, der I. S. dagegen das „Organ des Selbſtbewußtſeins“ (p. 24) oder noch genauer „ein ſekundäres Erkenntnisvermögen“ (p. 39). Daraus ergibt ſich alles Weitere.

II. A. Unſre Aufgabe iſt es, die Rg.ſchen Grundgedanken auf ihre Richtigkeit zu prüfen.

1. Der Parallelismus beider Sinne. Es darf als erwieſen gelten, daß Kant die doppelte Sinnlichkeit von Locke übernommen hat. Daraus zu folgern, daß Kant auch das Verhältnis beider Sinne zueinander in derſelben Weiſe wie Locke ſich angeeignet habe, ſind wir nur ſo lange berechtigt, als wir

nicht eines andern belehrt werden. Für eine Koordination scheinen unsers Erachtens zwei Stellen der Kritik einzutreten. Am Anfang des § 2 der tr. Ästhetik finden wir Ä. und I. S. nebeneinander gestellt. „Vermittelst des Ä. S.s stellen wir uns Gegenstände als außer uns und diese insgesamt im Raume vor . . . . . Der I. S., vermittelst dessen das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand anschaut" etc. Allein es wird nichts über das Verhältnis beider gesagt; aus ihrer Nebeneinanderstellung folgt noch nicht, daß sie koordiniert, auch nicht, daß sie subordiniert sind. Der Ä. S. als das Mittel, vermöge dessen wir uns Dinge im Raum vorstellen, braucht deshalb, weil sum hier der I. S. gegenübergestellt wird, noch kein selbständiges, von diesem unabhängiges Organ zu sein. Der ganze obwaltende Zweifel verschwindet, wenn man sich die Bedeutung der beiden Epitheta „äußerer" und „innerer" Sinn vergegenwärtigt. Der erstere trägt seinen Namen, weil er die transzendentale Ursache davon ist, daß wir Gegenstände in einem empirischen „außer uns" wahrnehmen; der „innere", nicht weil er wie der Lockes die empirischen inneren Vorgänge beobachtet, sondern weil er das transzendentale „in uns" konstituiert. Das „außen" des Ä. S.s ist empirisch, das „innen" des I. S.s transzendental! Damit ist aber die Koordination des Ä. S.s aufgehoben. Rg. macht selbst auf die Diskrepanz aufmerksam (p. 123), die eine Koordination beider Sinne zur Folge haben würde. „Ä. S. und Raum gehören notwendig zusammen; die Zeit ist für den I. S. relativ zufällig." Ferner würden, wenn dem Ä. S. der Raum, dem I. S. die Zeit als Anschauungsform zufiele, die äußeren Dinge räumlich, aber zeitlos sein. Diese Bedenken werden gegenstandslos, wenn man sich des transzendentalen Charakters der Kantschen Sinnlichkeit bewußt bleibt. Rg.s Einwände wären hier begründet, wenn die Begriffe „außer uns" und „in uns" Gegensätze wären; sie wären es, wenn sie beide empirisch gebraucht wären, d. h. der beiden gemeinsame Begriff des Raumes nicht aufgehoben würde. Das „in uns" ist nun aber nicht räumlich und empirisch zu verstehen wie das „außer uns", sondern transzendental.*) Die

*) gegen Rg. (p. 47): „Beim I. S. ist der Ausdruck „in uns" von ausgesprochen empirischer Bedeutung: er bedeutet das „intra nos" im Gegensatz zum „extra nos" des Ä. S.s."

Tranſzendentalphiloſophie übernimmt die empiriſchen Termini, muß aber als ſolche ihre Bedeutung ändern. Der ſcheinbare Gegenſatz iſt alſo aufgehoben. Folglich braucht dem räumlich verſtandenen „außer uns“ nicht ein nicht räumlich verſtandenes „in uns“ als Korrelat zu entſprechen; ſondern es kann ihm ſehr wohl ein tr. „in uns“ gegenübergeſtellt werden, dem dann auch die Zeitform mit demſelben Recht zugehören kann, wie dem Ä. S. die Raumform.

Es iſt auffallend, daß Rg., als ihm das zwiſchen dem I. S. und ſeiner Anſchauungsform obwaltende Mißverhältnis auffiel, nicht einfach folgerte: bei Kant liegt alſo keine Koordination der beiden Sinne vor. Statt deſſen folgert er: alſo „verlagt Kants durchgängige Gleichſtellung von Raum und Zeit“ (p. 13), d. h. von Ä. S. und I. S.

Die zweite Stelle (K^2 50, K^1 371) nennt die Zeit „die unmittelbare Bedingung der inneren (unſrer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erſcheinungen“. Wenn die Zeit danach den inneren Erſcheinungen ebenſo zugehört wie der Raum den äußeren, ſo iſt die Koordination hergeſtellt. In welchem Sinn kann nun die Zeit „die unmittelbare Bedingung der inneren Erſcheinungen“ ſein? Kants Argumentierung iſt folgende: „Vorſtellungen an ſich ſelbſt“ (ſoll hier heißen der Inhalt dieſer Vorſtellungen) ſind Beſtimmungen des Gemüts. Beſtimmungen des Gemüts gehören zum I. S.: Folglich gehören alle (Inhalte von) Vorſtellungen zum I. S. Nun gibt es aber 1. äußere, auf den Ä. S., 2. innere, auf den s. i. zurückzuführende Erſcheinungen: alſo gehören äußere und innere Erſcheinungen zum I. S. Dieſer hat nach Kant die Beſtimmung, die tr. Empfindungen zu empiriſcher Bewußtheit zu erheben; das geſchieht, indem ihnen gleichzeitig die Zeitform mitgeteilt wird. Die vom Ä. S. herkommenden tr. Empfindungen ſind ihrem Weſen nach ſo beſchaffen, daß die in ihnen potentiell angelegte Raumform bei der Umwandlung ins Empiriſche ſich empiriſch entfaltet; der I. S. als Organ der empiriſchen Verſinnlichung liefert dazu die Zeitform. Die inneren tr. Empfindungen aber, denen eine eigene Anſchauungsform fehlt, ordnen ſich nur in der Zeitform, die ſie vom I. S. erhalten. Die Zeit iſt deshalb „die unmittelbare Bedingung der inneren Erſcheinungen“; „Bedingung“, weil es nichts Empiriſches gibt, das nicht in der Zeit wäre; „unmittelbar“ iſt ſie, weil ſie nicht mittelbar iſt wie für die äußeren

Erſcheinungen; denn für ſie iſt die in ihrem Weſen ſelbſt angelegte Raumform das Unmittelbare, während die Zeitform ihnen gewiſſermaßen als etwas Fremdes vom I. S. aufgeprägt wird. Die inneren Erſcheinungen können, weil ſie ſich nur in der Zeit ordnen, kurzweg „Gegenſtände des I. S.s“ (K^2 427) genannt werden. Genauer drückt ſich Kant aus, wenn er ſagt: „Wir zählen ſie zum I. S. (K^1 385); denn ihre Quelle iſt der s. i.“ Eine Beſchränkung der Zeit auf die inneren Erſcheinungen, die man an dieſer Stelle vielleicht hätte angedeutet finden können, iſt demnach ausgeſchloſſen; damit aber auch die Koordination beider Sinne.

2. Dasſelbe wird eine geſonderte Betrachtung des Ä. ſowohl wie des I. S.s ergeben.

Wer die menſchliche Erkenntnisfähigkeit zum Gegenſtande einer Unterſuchung machen will, muß den Erkenntnisprozeß in einzelne Teile zerlegen, aus deren gegenſeitiger Einwirkung das Phänomen der Erkenntnis hervorgeht, ihn ſo veranſchaulichen, daß die Erkenntnis gleichſam vor unſern Augen entſteht. Es wäre nun ein großer Fehler, wenn jemand einen dieſer angenommenen Teile iſolieren und ihm eine ſelbſtändige Erkenntnis-bildende Funktion zuſchreiben wollte. Bei der empiriſch-pſychologiſchen Erklärung der Erkenntnis iſt dieſer Irrtum ausgeſchloſſen. Niemand wird z. B. der Erregung eines für das Zuſtandekommen der Erkenntnis erforderlichen Nervs irgendwelche ſelbſtändige Erkenntnis-konſtituierende Bedeutung beilegen. In der tranſzendentalen Erkenntnislehre liegt dieſer Irrtum näher, weil jedem einzelnen der gedachten Glieder die Aufgabe zufällt, ein beſtimmtes Charakteriſtikum der empiriſchen Erkenntnis zu erklären, z. B. die Raum- und Zeitanſchauung. Wird er aber hier begangen, ſo wird er um ſo verhängnisvoller, als der tranſzendentale Charakter dieſer Glieder aufgehoben und ihnen empiriſche Bedeutung beigelegt wird. Aus der tranſzendentalen Empfindung des Ä. S.s wird dann eine empiriſche äußere Wahrnehmung. Der tranſzendentale Ä. S., der den Raum überhaupt erſt ſchafft, wird zum empiriſchen, der ihn mit Locke aus der Wahrnehmung äußerer Gegenſtände ableitet, ihn alſo unerklärt vorausſetzt. Damit iſt aber der tranſzendentale Geſichtspunkt, durch den die Möglichkeit der Erkenntnis erklärt werden ſollte, fallen gelaſſen.

Kant nimmt eine ganze Reihe ſolcher tr. Glieder an; um

ihren Anteil am Zuſtandekommen der Erkenntnis nachzuweiſen und aufzuzeigen, iſoliert er ſie: die Sinnlichkeit in der tr. Äſthetik, das Denken in der tr. Logik. So nimmt er den iſolierten Ä. S. und ſagt: „Vermittelſt des Ä. S.s ſtellen wir uns Gegenſtände als außer uns und dieſe insgeſamt im Raume vor," und er iſt auch zweifellos die alleinige Urſache, daß wir die Gegenſtände im Raum ſehen. Kant wird aber nie ſagen, daß der Ä. S. allein, herausgeriſſen aus dem tr. Zuſammenhange, empiriſche Erkenntnis vermitteln, allein in Funktion treten könne. Wohl kann er zum Zweck der Veranſchaulichung des Erkenntnisprozeſſes ſagen: „Die Sinnlichkeit allein liefert uns Anſchauungen" (K² 33). Denn jede empiriſche Erkenntnis enthält reine Anſchauungen, die wenigſtens in der Theorie nach Abzug alles Empiriſchen übrig bleiben. Dieſe reinen Anſchauungen gehen allein auf die tr. Sinnlichkeit zurück. So wenig der Ä. S. allein funktioniert, ſo wenig gibt es iſolierte reine Anſchauung, ſondern nur empiriſche Erkenntnis, die durch die Tätigkeit des ganzen tr. Mechanismus hervorgebracht wird. Man kann den tr. Vorgang durch empiriſche Mittel verdeutlichen, wenn man mit Kant (K² 36) die empiriſche Anſchauung iſoliert „dadurch, daß wir alles abſondern, was der Verſtand durch ſeine Begriffe dabei denkt" — eine Abſtraktion, die eben in der empiriſchen Wirklichkeit nie vorkommt. Wie nun im Empiriſchen unſre Sinne uns Anſchauungen liefern, die aber, wenn Erkenntnis zuſtande kommen ſoll, erſt durch den Verſtand gedacht werden müſſen, ſo iſt es auch im Tranſzendentalen. Die tr. Sinnlichkeit liefert uns reine Anſchauunngen; ſie ſchafft gewiſſermaßen den Grund und Boden, auf dem das Empiriſche ſich niederlaſſen kann. Aber dieſe tr. Sinnlichkeit für ſich genommen bringt noch keine vollgültige Erkenntnis zuſtande, ſondern dazu bedarf es noch weiterer tr. Operationen, nämlich des tr. Denkens.

Das belagen auch ausnahmslos die Stellen, auf die Rg. (p. 15 Anm. 1) ſich beruft: K² 146 § 22 Anfang: „Zum Erkenntnis gehören zwei Stücke, erſtlich der Begriff . . . , und zweitens die Anſchauung . . ." K² 747: „Alle unſre Erkenntnis bezieht ſich doch zuletzt auf mögliche Anſchauungen; denn durch dieſe allein wird ein Gegenſtand gegeben"; K¹ 95: ein Begriff a priori, der ſich nicht auf Anſchauungen bezöge, „iſt gänzlich widerſprechend und unmöglich. Denn er würde als-

dann keinen Inhalt haben, darum, weil ihm keine Anſchauung korreſpondierte, indem Anſchauungen überhaupt, wodurch uns Gegenſtände gegeben werden können, das Feld oder den geſamten Gegenſtand möglicher Erfahrung ausmachen.“ Dieſe Stellen könnten noch vermehrt werden. (K² 29, 74, 75, 76, 87.) Sie ſind alle Variationen über das Thema: „Anſchauungen ohne Begriffe ſind blind“ (K² 75).

Wohl gibt es bei Kant kategorial noch nicht beſtimmte Gegenſtände (Rg. p. 16), aber nur in der nachträglichen wiſſenſchaftlichen Reflexion, die behufs erkenntnistheoretiſcher Analyſe die Faktoren, aus deren gemeinſamer Wirkung ſie ſich das Phänomen der Erkenntnis entſtanden denkt, auseinanderlegen und für ſich betrachten kann; aber dieſe Faktoren funktionieren nicht in ihrer Iſolierung. Der Ä. S. allein liefert keine Anſchauungen, geſchweige denn „Erſcheinungen“ (Rg. p. 16). Sein Produkt iſt nicht die „Körperwelt“ (p. 26), nicht „unmittelbare Empfindungswirklichkeit im Raume“ (p. 31), nicht primäre Bewußtſeinstatſache (p. 33), nicht „Erſcheinung an ſich ſelbſt“ oder „empiriſche Außenwelt“ (p. 42). Denn „ohne das Verhältnis zu einem wenigſtens möglichen Bewußtſein würde Erſcheinung niemals ein Gegenſtand der Erkenntnis werden können und alſo vor uns nichts ſein, und weil ſie an ſich ſelbſt keine objektive Realität hat und nur im Erkenntniſſe exiſtiert, überall nichts ſein.“ (K¹ 120.)

Der Ä. S. iſt ein tranſzendentales Vermögen; er garantiert in dem tr. Prozeß nur die Möglichkeit, Dinge als außer uns und dieſe insgeſamt im Raume anzuſchauen; er iſt nur der tranſzendentale Grund dafür, daß wir im Raum Gegenſtände ſehen. Daraus folgt noch nicht, daß die theoretiſche Iſolierung praktiſch verwendet, der tr. Teilvorgang, der ein unveräußerliches Stück im Ganzen des tr. Mechanismus iſt, aus dieſem herausgenommen und empiriſch verſelbſtändigt werden darf. Es kann nichts für uns äußerer Gegenſtand werden, was nicht unter dem Einfluß der oberen tr. Vermögen (K¹ 120, K² 132) und des I. S.s (K¹ 371, K² 50) ſtünde. Mithin muß alles, was in unſer Bewußtſein kommt, jene tr. Vorſtufen erledigt haben. Mit dieſer ausdrücklichen Forderung Kants ſteht Rg. im Widerſpruch. Die Iſolierung des Ä. S. iſt geſtattet, weil nur ſo ſeine tranſzendentale Aufgabe und Beſtimmung gezeigt werden kann; aber ſeine Erhebung zu einem empiriſchen Organ, zum „Organ

der eigentlichen objektiven Sinneswahrnehmung“ (p. 24), das uns äußere Erſcheinungen vermittelt, iſt nicht angängig.

3. Mit Rg.s Auffaſſung des Ä. S.s iſt auch die des I. S.s bereits gegeben. War jener empiriſch interpretiert worden, ſo auch dieſer. Während bei Kant die Affektion des I. S.s von der unſerm empiriſchen Bewußtſein abgewandten, tr. Erkenntniswerkſtatt aus den Erfolg des empiriſchen Bewußtſeins, die empiriſche Wahrnehmung der Dinge in Raum und Zeit überhaupt erſt hervorbringt, iſt bei Rg. das Empiriſche bereits vorausgeſetzt und dem I. S. nur die Aufgabe zugewieſen, auf die Wahrnehmung des Ä. S.s zu achten und ſie zeitlich zu ordnen. Er hat alſo „empiriſch-ſekundäre“ Bedeutung (p. 51) und wird dem Ä. S. in genauer Parallele gegenübergeſtellt. Rg.s I. S. iſt identiſch mit dem ins Empiriſche umgewandelten s. i. Kants, dem die Anſchauungsform der Zeit beigelegt wird. Bei Kant waren Ä. S. und s. i. parallele, ſich genau entſprechende tr. Sinne; der eine die tr. Urſache der räumlichen, der andre der nicht-räumlichen empiriſchen Erſcheinungen; ihre tr. Empfindungen teilen ſie zugleich an die tr. Apperzeption und den I. S. mit, in welchem letzterm dann die empiriſchen Erſcheinungen auftauchen und wahrgenommen werden. Rg. macht den Ä. und I. S. zu ſelbſtändigen empiriſchen Organen. Der Ä. S. bringt räumliche Erſcheinungen hervor, affiziert gleichzeitig den ihm parallelen, auf innere Erſcheinungen beſchränkten I. S.; dieſer nimmt in ſekundärer Vorſtellung von der Wahrnehmung des Ä. S.s Notiz und bringt ſie in die Form der Zeit. Rg.s Auffaſſung des I. S.s „fällt“ daher, wie er ſelbſt zugibt, „im weſentlichen mit der Lockeſchen zuſammen“ (p. 30). Auch Kant habe urſprünglich den I. S. in dieſer richtigen Auffaſſung gehabt, habe aber den Fehler gemacht, daß er „die Begriffsbeſtimmung des I. S. vom Empiriſchen ins Tranſzendentale geändert habe. (p. 52.) Sollen die daraus ſich ergebenden Schwierigkeiten vermieden werden, ſo müſſe auf die urſprüngliche (Lockeſche) Auffaſſung zurückgegangen und von dieſer aus die Lehre vom I. S. in ihrer Reinheit entwickelt werden.

Rg.s Argumentierung geſtaltet ſich in Wirklichkeit folgendermaßen: Der Kantſche I. S. wird empiriſch gedeutet wie der Ä.; er wird alſo zunächſt vergewaltigt und in die Parallelſtellung zum Ä. S. gebracht, die angeblich Kant ſeiner Lehre von der Sinnlichkeit zugrunde legt. Damit iſt er zugeſchnitten für die

Doppel-Proportion, die den Nerv der Rg.ſchen Ausführungen bedeutet: es verhält ſich der Ä. S. zum Raum, und der Raum zum äußeren Gegenſtand wie der I. S. zur Zeit, und die Zeit zum inneren Geſchehen. Jetzt erſt kann die Widerlegung beginnen: „Nicht nur hat die Zeitlichkeit mit dem Weſen der inneren Vorgänge keinen immanenten Zuſammenhang, ſondern, was die Hauptſache iſt, es geht überhaupt nicht an, die Zeit, und was mit ihr zuſammenhängt, auf das innere Geſchehen zu beſchränken.“ (p. 26.) Beſchränkt denn aber, ſo darf man fragen, Kant irgendwo die Zeit auf das innere Geſchehen? Das Abſurdum, das Rg. hier feſtſtellt, trifft Kant nicht; denn er hat jene vorausgeſetzte Parallele gar nicht. Alle Erſcheinungen in Raum und Zeit ſind Objekte des I. S.s; er iſt das Organ des empiriſchen Bewußtſeins!

Rg. hält ſich ſtreng an die Parallele; er beſchränkt demgemäß die Zeit auf die inneren Vorgänge und macht den Kantſchen I. S. zum empiriſchen s. i.; die daraus ſich ergebende Schwierigkeit, daß damit die äußeren Gegenſtände dem Bereich der Zeit entzogen würden, wird durch die „notwendige Ergänzung der Lehre vom I. S.“ beſonders beſeitigt. Die Proportion iſt alſo hergeſtellt, und der I. S. kann nun auf dem vermeintlich Kantſchen Boden entwickelt werden (p. 28 ff.): Er hat es nur mit inneren Erſcheinungen zu tun. Was ſind nun dieſe inneren Erſcheinungen? Der I. S. nimmt wahr, daß der Ä. S. etwas wahrgenommen hat, und ordnet dieſe ſeine Wahrnehmung in der Zeit (p. 28—31); er nimmt Vorſtellungen wahr, die ſich auf äußere und innere Wahrnehmungen beziehen. (p. 32.) Das Denken an ſich ſelbſt (nicht „an ſich“) bringt der I. S. erſt zum empiriſchen Bewußtſein (p. 33/4); Gefühle und Wollungen ſelbſt gibt er uns nicht, wohl aber die Wahrnehmungen unſers Fühlens und Wollens (p. 34—36). Der I. S. iſt daher „ein ſekundäres Erkenntnisvermögen; d. h. er iſt ein Wahrnehmungsorgan für eine Wirklichkeit, die ſelbſt außerhalb ſeiner Sphäre liegt.“ (p. 39.) Aus dem Auseinanderfallen der primären und ſekundären Vorgänge leitet Rg. das Kantſche Doppel-Ich ab, das „Ich an ſich ſelbſt“ und das „ſinnliche Ich“ (p. 40), das aus dem I. S. hervorgeht und uns ein „ſinnliches Abbild der Tätigkeiten und Zuſtände des tranſzendentalen Subjekts“ darbietet. So Rg.s Darlegung des I. S.s, auf deren Einzelheiten wir jetzt eingehen.

a. Wie begründet Rg. die Theſe, daß Kant urſprünglich die Zeit „auf die ſpezifiſch inneren Wahrnehmungen beſchränkt habe“? (p. 26.) Er beruft ſich auf eine Stelle im Abſchnitt b. § 6 der tr. Äſthetik (K² 49, Rg. p. 53). Sie lautet: „Die Zeit iſt nichts andres als die Form des I. S.s, d. i. des Anſchauens unſrer ſelbſt und unſers inneren Zuſtandes. Denn die Zeit kann keine Beſtimmung äußerer Erſcheinungen ſein; ſie gehört weder zu einer Geſtalt oder Lage uſw., dagegen beſtimmt ſie das Verhältnis der Vorſtellungen in unſerm inneren Zuſtande.“

Rg. gibt nicht an, welche Worte dieſer Stelle ihm als Beweismaterial in Betracht kommen. Es ſcheint zweierlei: 1. daß die Zeit die „Form des Anſchauens unſrer ſelbſt und unſers innern Zuſtandes“ genannt wird. Danach ſcheint der I. S. doch auf Anſchauung des inneren Zuſtandes im Gegenſatz zum äußeren Geſchehen gerichtet zu ſein. Dieſe Deutung aber iſt falſch, weil ſie empiriſch iſt und nicht tranſzendental. Das Anſchauen des inneren Zuſtandes bedeutet auf empiriſchem Gebiete etwas andres als auf tranſzendentalem. Dort war es ein ſekundäres Anſchauen, Wahrnehmen, Beobachten der Tätigkeiten der Seele; hier iſt alles, was im I. S. erſcheint, eine empiriſche Darſtellung der Seele, eine Selbſtanſchauung; denn wenn die Seele ſich anſchaut, ſchaut ſie alles an, was im tranſzendentalen I. S. iſt; dazu gehören aber auch die äußeren Erſcheinungen.

2. ſcheint beſonders der Satz „die Zeit iſt keine Beſtimmung äußerer Erſcheinungen“ Rg.s Behauptung zu rechtfertigen. Kant will mit dem Satz ſagen, daß die Zeit nicht eine den Dingen ſelbſt zukommende objektive Beſtimmung iſt. Sein Gedankengang iſt folgender: er ſagt § 6a: Zweierlei kann bei oberflächlicher Betrachtung in Frage kommen, a1. daß die Zeit etwas für ſich ſelbſt iſt, a2. den Dingen inhäriert. Die beiden Fälle werden als unmögliche abgelehnt. Abſchnitt b bringt nun in ausführlicher Erörterung die poſitive Seite der Sache. Da Kant den eben niedergeſchriebenen Gedanken von a2 noch im Sinn hatte, bringt er ihn ſofort wieder als Begründung von b: „Denn die Zeit kann keine Beſtimmung äußerer Erſcheinungen ſein.“ Das Schema der Argumentierung iſt dieſes:

die Zeit iſt nicht a1,
die Zeit iſt nicht a2, ſondern

die Zeit iſt b; denn
die Zeit iſt nicht a2.

Kant ſagt alſo in jenem Satz: Die Zeit iſt keine den Dingen ſelbſt anhangende Beſtimmung oder Ordnung, ſondern „nichts andres als die Form des I. S.s, d. i. des Anſchauens unſrer ſelbſt und unſers inneren Zuſtandes“. Rg. aber exegiſiert, daß die Zeit als die Form des Inneren Sinnes mit den äußeren Dingen in keiner Beziehung ſtehe: „als Gegenſtände unſers Ä. S.s bleiben die äußeren Erſcheinungen vom Gebiete des I. S.s offenbar ausgeſchloſſen“! (p. 28.)

Daß das nicht ſeine Meinung iſt, ſagt Kant gleich darauf in Abſchnitt c in beſonderer Rückſichtnahme auf die äußeren Dinge: „Die Zeit iſt eine Bedingung a priori von aller Erſcheinung überhaupt . . . . . auch der äußeren Erſcheinungen.“ Daß Kant ſich ſo widerſprochen und einige wenige Zeilen weiter genau das Gegenteil von dem behauptet haben ſollte, was er eben ausgeſprochen, iſt ausgeſchloſſen. Rg. muß ſich nun von ſeinen Vorausſetzungen aus mit dem Abſchnitt c abfinden. Da er „das Fehlerhafte des Kantſchen Gedankenganges in aller Deutlichkeit“ zeigen ſoll, iſt es nötig, darauf einzugehen. Der Text lautet: „Weil alle Vorſtellungen, ſie mögen nun äußere Dinge zum Gegenſtande haben oder nicht, doch an ſich ſelbſt, als Beſtimmungen des Gemüts, zum inneren Zuſtande gehören, dieſer innere Zuſtand aber unter der formalen Bedingung der inneren Anſchauung, mithin der Zeit gehört, ſo iſt die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erſcheinung überhaupt.“ Rg. tadelt den Ausdruck „innerer Zuſtand“, weil dem „innen“ ein „außen“ entſprechen müßte, dann aber von einem „äußeren Zuſtand“ nicht die Rede ſein könnte. Der Terminus habe vielmehr ſeine legitime Geltung nicht auf tranſzendentalem, ſondern „nur auf empiriſchem Boden, wo er den Zuſtand unſers Bewußtſeins im Gegenſatz zu ſeinem Inhalt bezeichnet, alſo unſre empiriſche Innenwelt im Gegenſatz zur empiriſchen Außenwelt.“ Doch hier liegt die Sache genau ebenſo wie oben; es gibt im Empiriſchen ebenſowenig wie im Tranſzendentalen einen „äußeren Zuſtand“ des Gemüts! Der Ausdruck „innerer Zuſtand“ hat trotzdem ſeine Berechtigung; wenn es auch ſelbſtverſtändlich iſt, daß der „Zuſtand“ des Gemüts nur ein innerer ſein kann und kein äußerer, ſo kann doch Kant ſehr wohl in pleonaſtiſcher, veranſchaulichender Darſtellungsweiſe das Haupt-

wort näher beſtimmen und charakteriſieren, ohne ſich deshalb eines Widerſpruches ſchuldig zu machen. Denſelben Terminus gebraucht er auch K² 37 und öfter, § 6b, K² 49.

Noch viel mehr müſſen wir im folgenden Kant gegen Rg.s Angriffe in Schutz nehmen. Der beſprochene Terminus habe den Zweck, „vom tranſzendentalen zum empiriſchen ‚in uns' überzuleiten". „Dem Begriff des ‚Gemütes überhaupt' wird derjenige des I. S.s ſubſtituiert und es ſo ſcheinbar ermöglicht, die Zeitform des letzteren auch auf alle Beſtimmungen des erſteren auszudehnen." Kant ſchließt in Wahrheit folgendermaßen: Alle Vorſtellungen gehören an ſich ſelbſt, d. h. alle Erſcheinungen, äußere und innere, gehören zum „inneren Zuſtand" (in tranſzendentalem Sinne). Dieſer „innere Zuſtand" (im tranſzendentalem Sinne) ſteht unter der Form der Zeit. Folglich ſtehen alle Vorſtellungen unter der Form der Zeit. Der Schluß iſt einwandsfrei; denn der Mittelbegriff iſt eindeutig beide Male tranſzendental gebraucht. „Innerer Zuſtand" und „innerer Sinn" ſind bei Kant zuſammengehörige Begriffe, wie ſchon aus der Definition zu erſehen iſt, wo Kant ſagt: „Vermittelſt des I. S.s ſchaut das Gemüt ſich ſelbſt oder ſeinen inneren Zuſtand an." Weil alle Erſcheinungen, auch die äußeren, zum inneren Zuſtande gehören, ſtehen ſie auch in der Zeit: das iſt der klare und einfache Gedanke bei Kant.

Der Schluß wird zum Paralogismus, wenn man das zweite Mal den Mittelbegriff in empiriſcher Bedeutung nimmt. Rg. tut es, weil ſeine Auffaſſung des I. S.s ihn dazu nötigt: Der I. S. iſt ihm ein empiriſches Wahrnehmungsorgan und bezieht ſich nur auf innere, nicht auf äußere Erſcheinungen. Folglich beſchränkt ſich die Zeitform nur auf das innere Geſchehen. Dann kann Rg. aber auch den tranſzendentalen Oberſatz nicht verſtehen, der auch die äußeren Erſcheinungen dem inneren Zuſtande angehören läßt. Das beweiſt ſeine Äußerung, daß „Körper im Raum keine Zuſtände in unſrer Seele ſind" (p. 28). Vom empiriſchen Standpunkt aus läßt ſich auch mit tranſzendentalen Behauptungen kein Sinn verbinden; es wird aber ſofort anders, wenn man Raum und Zeit zu Anſchauungsformen des Subjektes macht. Wenn der Raum in uns iſt, dann gehören auch die äußeren Erſcheinungen unſerm inneren Zuſtande und damit der Form des I. S.s an; damit iſt der angebliche Paralogismus beſeitigt.

Und wie unwahrſcheinlich wäre er ſchon aus rein äußerlichen Gründen! Kant gebraucht denſelben Mittelbegriff dicht hintereinander. Das zweite Mal nimmt er ihn, um ihn mit dem erſtgenannten zu indentifizieren, ausdrücklich mit dem Demonſtrativpronomen „dieſer“ wieder auf, und trotzdem ſoll er ihm dabei eine andre Bedeutung untergeſchoben haben?

Die Vorausſetzung der Rg.ſchen empiriſchen Auffaſſung des I. S.s als eines inneren ſekundären Wahrnehmungsorgans, dem nur innere, nicht äußere Erſcheinungen zugehören, trifft nicht zu und kann dem Kantſchen tranſzendentalen I. S. nicht gerecht werden. Mithin muß alles, was auf dieſer Vorausſetzung beruht, anfechtbar ſein.

b. Die erste Schwierigkeit iſt die: wie iſt nach Rg.s Darſtellung zu verſtehen, daß die Seele ſich ſelbſt anſchaut, z. B. bei der äußeren Wahrnehmung? Rg. ſagte: Das „Wahrnehmen im Raum wird ſelbſt wieder wahrgenommen“ (p. 30). Der I. S. nimmt wahr, daß der äußere Sinn etwas wahrgenommen hat. „Das Bewußtſein der wahrnehmenden Tätigkeit der Seele gehört dem I. S. an. Inwiefern iſt nun ein Bewußtſein von dem, was der Ä. S. erleidet, ein Anſchauen der Seele? Bei Locke lag die Sache inſofern anders, als dem I. S. die Aufgabe zufiel, über die Tätigkeit der Seele zu reflektieren, ſie zu beobachten. Hier ſoll aber der I. S. die Tätigkeiten des Ä. S.s überhaupt erſt wahrnehmen. Aber dieſes Wahrnehmen iſt kein Anſchauen der Seele; — es müßte denn Ä. S. und Seele identiſch ſein; — ſondern eine Kenntnisnahme davon, daß der Ä. S. etwas wahrnimmt, mit der Tendenz, deſſen Objekte — welcher Art ſie ſind, hat der I. S. nicht die Fähigkeit zu erkennen — der Form des I. S.s gemäß zeitlich zu ordnen. Die Anſchauungen des I. S.s, ſofern ſie ſich auf jene des Äußeren beziehen, ſind zeitlich geordnete Empfindungen von dem Gegebenwerden der Anſchauungen im Ä. S.“ (p. 30). Der I. S. iſt hier das Organ eines ſekundären, indirekten Wahrnehmens der dabei zeitlich ſich ordnenden Objekte des Ä. S.s, weiter nichts. Daß aber die Gegenſtände der äußeren Wahrnehmung als dem Zuſtand der Seele angehörig betrachtet werden können, jede äußere Wahrnehmung eine Anſchauung der Seele bedeutet, das ermöglicht erst den I. S. in der oben dargelegten tranſzendentalen Bedeutung, die ihm bei Kant ſtets zukommt.

c. Welches iſt das Verhältnis zwiſchen Zeit und innerem Geſchehen? Nachdem Rg. die Parallele beider Sinne hergeſtellt hat, indem er im Gegenſatz zu Kant dem I. S. und ſeiner Form nur das innere Geſchehen zuwies, entſteht eine neue Schwierigkeit, deren er ſich ſelbſt als ſolcher bewußt iſt. Steht die Zeit in derſelben Beziehung zum inneren Geſchehen wie der Raum zu den äußeren Gegenſtänden? Rg. erledigt ſie, indem er ſagt: „Die Zeitlichkeit hat mit dem Weſen der inneren Vorgänge keinen immanenten Zuſammenhang“ (p. 26). Daraus folgt aber: wenn dieſer immanente Zuſammenhang nicht da ist, dann iſt auch die Parallele zum Ä. S. nicht vorhanden. Rg. muß alſo, wenn anders er die Parallele aufrecht erhalten will, irgendwie dieſen Zuſammenhang herstellen. Wir werden nun ſehen, ob und wie das geſchieht. Rg. ſelbst hat ſich die Frage nicht zum Problem gemacht; wir ſind deshalb auf ſeine Äußerungen angewieſen.

Wir nehmen wieder das Beiſpiel der äußeren Wahrnehmung. Rg. zerlegt ſie (p. 30)in Wahrnehmungsinhalt und Wahrnehmungsfunktion und teilt jene dem Ä. S., dieſe dem I. S. zu. Dann heißt es weiter: „Nicht die äußere Wahrnehmung ihrem Inhalt nach, ſondern das Bewußtſein der wahrnehmenden Tätigkeit der Seele gehört dem I. S. an; . . . . das Wahrnehmen im Raum wird ſelbſt wieder wahrgenommen, und dieſe zweite Wahrnehmung ordnet ſich als eine ‚innere‘ nur im Zeitverhältniſſe; . . . . die betreffenden Anſchauungen des I. S.s ſind zeitlich geordnete Empfindungen von dem Gegebenwerden der Anſchauungen im Ä. S.“ Iſt nun die zweite, „innere Wahrnehmung eine zeitliche? Für ſich betrachtet nicht; es iſt nicht einzuſehen, warum die Empfindungen vom Gegebenwerden der Anſchauungen im Ä. S. ſich zeitlich ordnen ſollten. Es wird erſt dann verſtändlich, wenn die zweite Wahrnehmung eine bewußte iſt. „Das Bewußtſein der wahrnehmenden Tätigkeit der Seele gehört dem I. S. an,“ ſagt Rg. Ein immanenter Zuſammenhang zwiſchen Zeit und innerem Geſchehen beſteht daher nur dann, wenn die innere Wahrnehmung auf das Bewußtſein bezogen wird. Das Bewußtſein iſt es alſo demnach, das die Wahrnehmungen verzeitlicht. Die Identifizierung von innerem Geſchehen und Bewußtſein, die Rg. hier unbewußt in dem richtigen Gefühl, daß damit jener immanente Zuſammenhang hergestellt wird, vollzieht, iſt nun aber

nach ſeinen Vorausſetzungen nicht geſtattet. Die ſekundäre Wahrnehmung iſt eine innere; das innere Geſchehen aber hat an ſich zur Zeit keine Beziehung. „Die Zeit iſt für den I. S. relativ zufällig“ (p. 13). „Die Zeitlichkeit hat mit dem Weſen der inneren Erſcheinungen keinen immanenten Zuſammenhang“ (p. 26). Die inneren Erſcheinungen ſind vom Bewußtſein zu trennen. Die ſekundären Wahrnehmungen müſſen ſelbſt immer wieder wahrgenommen werden in infinitum, ehe ſie ins Bewußtſein treten:*) ſie ſind alſo nicht mit dem Bewußtſein identiſch. Denn innere Erſcheinungen ſind Objekte des Bewußtſeins, dieſes ſelbſt iſt keine innere Erſcheinung. Sekundäre Wahrnehmungen ſtehen als innere Erſcheinungen nach Rg.s Annahme alſo außer jeder Verbindung mit dem Bewußtſein. Die immanente Beziehung zwiſchen dieſem und jenem fehlt. Damit iſt ſtreng genommen die Parallele zwiſchen beiden Sinnen zerſtört.

Die Inkonſequenz aber, die Rg. das innere Geſchehen zum Bewußtſein in Beziehung ſetzen läßt, bringt jenen immanenten Zuſammenhang zuſtande. Die inneren Erſcheinungen ſind in der Zeit, weil ſie dem Bewußtſein angehören; denn die Zeit iſt die Form des Bewußtſeins überhaupt. Damit ſind wir aber auf Kantiſchem, d. h. auf tranſzendentalem Boden angelangt. Rg. durchbricht damit ſeine künſtliche Parallele nach einer andern Seite hin. Denn wenn die Zeit die Form des Bewußtſeins iſt, dann gehören ihr ebenſo auch die äußeren Erſcheinungen an, folglich ſind auch dieſe in der Zeit. Der I. S. iſt dann nicht bloß auf die inneren Erſcheinungen beſchränkt, ſondern iſt identiſch mit dem empiriſchen Bewußtſein; er iſt nicht das Organ einer ſekundären Wahrnehmung; denn die Trennung zwiſchen Wahrnehmunsginhalt und Wahrnehmungsfunktion, die durch die empiriſche Verſelbſtändigung beider Sinne nötig geworden war, iſt gegenſtandslos geworden.

Wir faſſen zuſammen: Rg.s Auffaſſung gestattet nicht ein immanentes Verhältnis zwiſchen Zeit und innerem Geſchehen. Indem er aber im Widerſpruch mit ſeinen Vorausſetzungen das innere Geſchehen der ſekundären Wahrnehmung zum Bewußtſein in Beziehung ſetzt und damit die Zeit zur Form des

*) Die Annahme des fortgeſetzten Bilderwurfs iſt nicht, wie Rg. (p. 30 Anm.) behauptet, Erfordernis jeder Lehre vom I. S., z. B. nicht der Kantiſchen tranſzendentalen, ſondern nur jeder empiriſchen.

Bewußtſeins macht, ſtellt er jenen immanenten Zuſammenhang her, gerät aber damit auf tranſzendentale Bahnen. In beiden Fällen wird die Parallele durchbrochen.

d. Wie die Darlegungen eben zeigten, tritt bei Rg. nicht klar hervor, in welchem Verhältnis zum I. S. das Bewußtſein ſteht. Er nennt (p. 24) den I. S. „das Organ des Selbſtbewußtſeins“ und betont die Übereinſtimmung mit Locke. Bei Locke aber iſt der I. S. Organ der Selbſtbeobachtung; er repräſentiert die Fähigkeit der Seele, auf ihre — empiriſch vollgültigen — Tätigkeiten zu achten, über ſie zu „reflektieren“. Rg. läßt dagegen den I. S. in den Erkenntnisprozeß ſelbſt eingreifen: er ſoll die Wahrnehmungen des Ä. S.s, das Denken an ſich ſelbst, Gefühle, Willensakte ſelbſt wahrnehmen und durch die zweite Wahrnehmung zeitlich ordnen. Dieſes zeitliche Ordnen iſt aber nur dann begründet, wenn dadurch die Objekte der ſekundären Wahrnehmung ins Bewußtſein aufgenommen werden; denn die Zeit ist die Form des Bewußtſeins. Nun ſollen aber auch die primären Wahrnehmungen des Ä. S. nach Rg. bereits bewußte ſein, „primäre Bewußtſeinstatſachen“ (p. 31), denen, wie wir noch ſehen werden, Rg., um ihren empiriſchen Charakter vollſtändig zu machen, auch eine eigene Zeitordnung gibt. Läßt man das gelten: wozu dann noch die zweite Wahrnehmung? wozu dann überhaupt der I. S.? Er iſt tatſächlich überflüſſig. Denn ſobald den primären Vorgängen das Prädikat „Wahrnehmung“ zukommt, ſobald ſie „Bewußtſeinstatſachen“ ſind, ſind ſie bereits in der Zeit.

Andrerſeits ſollen die inneren Wahrnehmungen in keinem inneren Verhältnis zur Zeit ſtehen; dann würden ſie vom Bewußtſein getrennt zu denken ſein und wären demnach irgendwie vorhanden, aber doch nicht bewußt.

Der Grund aller dieſer Schwierigkeiten, von denen bei Kant nichts zu finden, iſt die durch die Koordination der beiden Sinne erforderlich gewordene Beſchränkung der Zeit auf den I. S. I. S. als „Organ des Selbſtbewußtſeins“ und Ä. S. als Organ der „eigentlichen objektiven Sinneswahrnehmung“ (p. 24) ſchließen einander nicht aus. Objektive Sinneswahrnehmung gibt es nicht abgeſondert vom Bewußtſein, ſondern nur, ſofern ſie dieſem angehört und an ſeiner Form, der Zeit, teilhat. Die Parallele iſt alſo undurchführbar.

e. In einer nur ſcheinbaren Übereinſtimmung mit Kant befindet ſich Rg. bei ſeiner Unterſcheidung des Doppel-Ichs. Er entwickelt es in folgendem Satz: „Wenn alle Äußerungen unſrer Spontaneität und ſogar Luſt und Unluſt von unſern Wahrnehmungen derſelben verſchieden ſind, ſo haben wir eigentlich ein doppeltes Selbst: ein ſinnliches Ich, welches aus dem I. S. hervorgeht, und ein Ich an ſich ſelbst, welches den Gegenſtand unſrer inneren ſinnlichen Wahrnehmung bildet.“ Die Äußerungen unſrer Spontaneität ſind bei Rg. die Hervorbringungen des Ä. S.s und die inneren Erſcheinungen, abgeſehen von ihrem Wahrgenommenwerden, alſo nach unſerm auf Kant ſich berufenden terminus: Produkte des s. i. Dieſe ſind aber nach Rg. empiriſch, in Raum und Zeit, welche letztere ihnen beſonders beigelegt wird. Erst durch die auf ſie bezogene Tätigkeit des I. S.s werden ſie zur Wahrnehmung (p. 30, 78). Sind ſie aber empiriſch, ſo ſind ſie vom Kantſchen Standpunkte aus bereits durch den I. S. gegangen und gehören dieſem auch als „Erſcheinungen an ſich ſelbst“ in irgend einer Form an; wie, wird unten gezeigt werden. Rg. führt nun dieſe Produkte des Ä. S.s und des s. i. auf ein „Ich an ſich ſelbſt“ zurück, ſtellt dieſem das „ſinnliche Ich“ des I. S.s gegenüber und beruft ſich nun auf Kant. Aber Kant kennt nur ein „Ich an ſich“, kein „Ich an ſich ſelbſt“. Ein Vergleich beider zeigt, daß ſie gänzlich verſchieden ſind.

Das „Ich an ſich“ iſt die reine Apperzeption, iſt unerkennbar wie das Subſtantiale, deſſen inhärierende, es verſinnlichende Accidentien man weggelaſſen hat; es iſt der Mittelpunkt im tr. Mechanismus, die Kraft, die ihn in Funktion ſetzt und damit in uns das Bewußtſein „ich denke“ erzeugt; „es iſt die Perſon“ (VII 20. J. B. Meyer 240), das „Gefühl eines Daſeins“ (Recl Prol. p. 118 Anm.). Erzeugt nun dieſes Ich an ſich durch Affizierung des I. S.s äußere oder innere Erſcheinungen, ſo ſieht es ſich ſelbſt in dieſen ſeinen Tätigkeiten als empiriſches Ich, im I. S.

Rg.s „Ich an ſich ſelbst“ iſt abgeleitet aus den Äußerungen der Spontaneität, aus den Tätigkeiten des Ä. S.s und des s. i. Doch dergleichen Äußerungen der Spontaneität, die nur in einem tranſzendentalen Teilvermögen ſich betätigen, kennt Kant nicht. Jede äußere oder innere Erſcheinung erſcheint im empiriſchen Bewußtſein, im I. S. „Ohne das Verhältnis zu einem

wenigſtens möglichen Bewußtſein würde Erſcheinung vor uns nichts ſein“ (K¹ 120). Da alſo Ä. S. und s. i. keine Erſcheinungen liefern, iſt auch ein in ihnen tätig gedachtes „Ich an ſich ſelbst“ nicht vorhanden. Es iſt auch gar nicht zu verſtehen, warum den primären Vorgängen, die bisher stets als die alleinigen Urheber der Erſcheinungen hingeſtellt wurden, nun auf einmal ein „Ich an ſich ſelbst“ untergelegt wird. Dazu kommt ein Weiteres: die Betätigungen dieſes „Ichs an ſich ſelbst“ in den primären Seelenvorgängen ſollen nicht ſinnlich ſein, und doch ſollen ihre Produkte räumlich und zeitlich beſtimmt ſein, z. B. der Wahrnehmungsinhalt des Ä. S.s (p. 31), der nach Rg. Organ eines primären Seelenvorgangs ist; ferner die zeitlichen Betätigungen der Verstandes- und Willensſpontaneität in unſerm empiriſchen Bewußtſein (p. 43). Und dieſes „Ich an ſich ſelbst“ ſoll vom Bewußtſein des Subjekts getrennt ſein und gewiſſermaßen aus ihm herausgeſetzt, in der mit ihm noch nicht verbundenen Erſcheinung eine Existenz „an ſich ſelbst“ führen Bei Kant liegt die Sache doch ganz anders. Das „Ich an ſich“ hat eine ganz bestimmte, erkenntnisermöglichende Bedeutung. Seine Bestimmung iſt es, den I. S. zu affizieren und in der Erſchaffung der äußeren und inneren Erſcheinungen das empiriſche Bewußtſein zu erzeugen. Es kann aber nie aus dieſem tranſzendentalen Zuſammenhang, deſſen Seele es ist, heraus und ſich zu einem „Ich an ſich ſelbst“ verſelbſtändigen.

Das Kantſche „Ich an ſich“ iſt alſo etwas ganz andres als Rg.s „Ich an ſich ſelbſt“. Jenes darf mit dieſem nicht identifiziert werden und kann daher auch nicht dieſelbe Wirkung hervorbringen wie jenes. Das „Ich an ſich ſelbſt“ ſoll nun den ſekundären empiriſchen I. S. affizieren und dadurch in ihm ein „ſinnliches Abbild der Tätigkeiten und Zustände des tranſzendentalen Subjektes“ erzeugen. Gegen dieſe ganz Kantiſch klingenden Worte erheben ſich aber verſchiedene Bedenken. Die Tätigkeiten des tranſzendentalen Subjekts ſind nach Rg. ſelbſt ſchon ſinnlich, nämlich unmittelbare Empfindungswirklichkeiten, deren Inhalt äußere und innere empiriſche Erſcheinungen ſind. Ihr Abbild im I. S. würde demnach auch ſinnlich ſein. Man könnte ſogar gemäß Rg.s Auffaſſung vom I. S. ſagen, daß es noch weniger ſinnlich iſt, als das Produkt des primären Vorgangs ſelbst, den es abbilden ſoll. Denn dieſes war als Wahrnehmung des Ä. S.s räumlich und zeitlich (letzteres nach

p. 42), das ſinnliche Abbild, das der I. S. liefern ſoll, iſt nur zeitlich, nämlich „ein Bewußtſein dieſes Wahrnehmens nur in der Zeit“ (p. 30). Die Entfernung von Kant ist offenbar: Rg.s I. S. iſt ein ſekundäres empiriſches Organ; Kant läßt die Erſcheinungen ſelbſt erſt im I. S. erſtehen. Der Abſtand wird aber noch größer. Was der I. S. nach Rg. liefert, darf nicht als „Abbild“ der Tätigkeit des tranſzendentalen Ichs bezeichnet werden. Rg. weiſt dem I. S. weiter keine Aufgabe zu, als das Wahrnehmen des Ä. S.s und die andern Äußerungen der Spontaneität zu bemerken und zeitlich zu ordnen. Die Objekte ſelbſt, die ſie hervorbringen, gehören nicht vor ſein Forum. Die Affektion benachrichtigt ihn nur von der Aktivität der primären Organe und ſetzt ihn damit in Funktion. Er gibt alſo kein Abbild der Erſcheinungen, ſondern fügt ihnen nur die Form der Zeit hinzu.

Aus dieſer zeitlich ordnenden Tätigkeit des I. S.s läßt Rg. nun weiter das „ſinnliche Ich“ hervorgehen. Warum dieſes ſinnlich ſein ſoll, dagegen das in den primären Vorgängen ſich auswirkende tranſzendental, warum dieſes mannigfacher Erkenntnis fähig ſein ſoll, jenes dagegen nicht, vermögen wir nicht einzuſehen. Sowenig überhaupt ein Unterſchied in der Qualität jener bei Rg. geſchiedenen Ichs feſtzuſtellen iſt, ſo wenig iſt in der empiriſch-pſychologiſchen Betrachtungsweiſe die Unterſcheidung eines Doppel-Ichs überhaupt zu rechtfertigen.

Zuſammenfaſſend können wir ſagen: die Koordination beider Sinne geſtattet nicht die Folgerungen zu ziehen, die ſich für Kant aus dem Weſen und der Gruppierung ſeiner gedachten tranſzendentalen Vermögen im tranſzendentalen Mechanismus von ſelbſt ergeben.

f. Zum Schluß ſei noch auf die Schwierigkeiten hingewieſen, die Rg.s Auffaſſung hinſichtlich der inneren (inhaltlich primären) Erſcheinungen erwachſen.

1. Wie iſt überhaupt das Faktum der inneren, unräumlichen Erſcheinungen erklärlich? Die räumlichen Erſcheinungen verdanken wir dem Ä. S., die inneren aber nicht dem I. S.! Zwar reſerviert ihn Rg. nur für innere Vorgänge, aber nicht zu ihrer Hervorbringung, ſondern erſt die Wahrnehmung alles deſſen, was ſich dem I. S. darbietet, iſt eine innere, in der Zeit ſich ordnende. Demnach fehlt für die inneren Erſcheinungen ein Organ, dem ſie ihre Entſtehung und eigentümliche Form

verdanken. Als Quelle der Gefühle poſtuliert Kant den s. i., dem wir oben die Erzeugung aller inneren Erſcheinungen zugewieſen haben. Will man dieſe Erweiterung des s. i. nicht zugeben, ſo iſt man noch eine Erklärung darüber ſchuldig, wie Denken und Wollen innere Erſcheinungen werden können.

Rg. behandelt Vorſtellungen und Gedanken getrennt. Sie gehören aber inſofern zuſammen, als beide in gleicher Weiſe primäre innere Erſcheinungen ſekundären Inhalts ſind. Wie iſt die Entſtehung dieſer im empiriſchen Bewußtſein auftretenden primären inneren Erſcheinungen zu denken? Was unterſcheidet ſie von den äußeren? Den Urſprung der Vorſtellungen verlegt Rg. (p. 32) in die Einbildungskraft und ſcheint dabei an folgende Stelle in K² 151 zu denken: „Einbildungskraft iſt das Vermögen, einen Gegenſtand auch ohne deſſen Gegenwart in der Anſchauung vorzuſtellen.“ Allein die hier gedachte Einbildungskraft iſt die reproduktive, „deren Syntheſis“ — wie es an jener Stelle weiter heißt — „lediglich empiriſchen Geſetzen, nämlich denen der Aſſoziation unterworfen iſt, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnis apriori nichts beiträgt und um deswillen nicht in die Tranſzendentalphiloſophie, ſondern in die Pſychologie gehört“. K² 152. Es handelt ſich hier nicht um die Frage, welche pſychologiſchen Nötigungen vorliegen müſſen, damit dieſe oder jene Vorſtellung entſtehen könne, ſondern wie überhaupt im Gegenſatz zu einer äußeren eine innere Erſcheinung wie die Vorſtellung möglich iſt.

Das Denken zerlegt Rg. in „das Denken an ſich ſelbſt“ und „das Bewußtſein dieſes unſers Denkens“. „Dann kann das Denken ſelbſt ſpontane Verſtandesfunktion, unſer empiriſches Bewußtſein von ihm Anſchauung des I. S.s ſein“ (p. 33). Die innere Erſcheinung iſt hier die bewußt gewordene Denkhandlung ſelbſt. Ehe ſie in dieſes Stadium des ſinnlichen Bewußtwerdens eintritt, iſt ſie Denken an ſich ſelbſt. Ihr Urſprung iſt damit bezeichnet; ſie iſt Spontaneität. Nun iſt zwar Spontaneität etwas Inneres; aber warum ſie gerade in dieſer Form als etwas Inneres, Nicht-Räumliches im Bewußtſein auftritt, geht daraus noch nicht hervor. Denn die Spontaneität iſt ja auch am Zuſtandekommen der äußeren Erſcheinungen als tranſzendentale Apperzeption und produktive Einbildungskraft mit beteiligt, und doch ordnen ſie ſich im Raum. Sie hat alſo offenbar keinen Einfluß auf die Form, an welche die Erſcheinungen gebunden ſind.

Wie man nun die räumliche Ordnung der Erſcheinungen damit erklärt, daß man ſie auf ein Organ zurückführt, ſo muß man auch für die Form, in der die inneren Erſcheinungen auftreten, ein ſolches annehmen, ein Organ der Nicht-Räumlichkeit. Die Beſtimmung iſt negativ, nicht weil wir ſelbst die Urheber der inneren Erſcheinungen ſind, die äußeren uns dagegen gegeben werden — denn die Raumform, worauf es hier ankommt, liefert hier auch das Subjekt ſelbſt — ſondern weil das von außen Gegebene dem naiven Menſchen mehr Realität zu beſitzen ſcheint, als der ſelbſt produzierte Gedanke; er hat daher für die Form jenes, die den Vorteil hat, drei-dimenſional zu ſein, einen poſitiven Begriff geſchaffen, ſo daß nun für die Erſcheinungen, die an dieſer nicht teilnehmen, nur eine negative Bezeichnung übrig bleibt. Es hätte ebenſogut auch umgekehrt ſein können; an ſich liegt kein Widerſpruch darin, die Form der inneren Erſcheinungen poſitiv zu bezeichnen und die der äußeren negativ.

Das poſtulierte Organ kann nicht mit dem I. S. identiſch ſein, weder nach Rg.ſcher noch nach Kantſcher Auffaſſung. Bei Rg. iſt der I. S. nur ſekundäres Wahrnehmungsorgan. Die inneren Erſcheinungen ſind an ſich ſelbſt vorhanden, ehe ſie vom I. S. aufgenommen werden.

Auch der Kantſche I. S. geſtattet nicht, von ihm die Form der Nicht-Räumlichkeit für die inneren Erſcheinungen abzuleiten. Im I. S. werden ſie zu empiriſcher Bewußtheit erhoben und verzeitlicht: wenn und indem der tr. Verſtand den I. S. affiziert, entſteht in dieſem die zeitlich ſich ordnende innere Erſcheinung. Von ihm ſtammt aber nur die Form der Zeit, nicht aber die ihr außerdem eigne Form der Innerlichkeit, wenn dieſer Ausdruck geſtattet iſt.

Welchem tr. Organ will man nun die Formung und Hervorbringung der inneren Vorgänge zuweiſen, wenn nicht dem s. i.? Nur darf man ihn nicht wie Kant nur als Quelle der Gefühle allein in Anſpruch nehmen, ſondern aller inneren Erſcheinungen.

Daher ſind ihm auch die des Willens zugehörig. „Unſer Wollen iſt ſpontan“, die „Wahrnehmung“ der Willenshandlungen, das „Bewußtſein unſers Wollens“ dagegen ſinnlich. Inwiefern aber unſer Wollen eine Erſcheinung im empiriſchen Bewußtſein werden kann, die nicht nur eine zeitliche, ſondern auch eine innere iſt, finden wir bei Rg. nicht erklärt.

2. Eine weitere Schwierigkeit iſt das unnatürliche Auseinanderfallen der inneren Vorgänge ſelbſt und ihrer ſinnlichen Wahrnehmung ſeitens des I. S.s. Schon die Trennung der Wahrnehmung des Ä. S.s von der ſekundären inneren des I. S.s mußte zurückgewieſen werden, obwohl ſie immerhin denkbar wäre. Daß aber die Spontaneität, welche die Seele des ganzen Erkenntnisprozeſſes iſt, etwas für ſich Beſtehendes iſt und ſelbſt erſt noch wahrgenommen, dieſe Wahrnehmung des I. S.s ferner von ihr unterſchieden werden ſollte, iſt ſchlechterdings undenkbar; und iſt der zweiten Wahrnehmung keine Spontaneität eigen?

Rg. befindet ſich hier auch im Gegenſatz zu Kant. Denn Kant macht die Tätigkeit der Sinnlichkeit, des Ä. S.s ſowohl wie des I. S.s, zur Bedingung der Betätigung der Spotaneität. Der Verſtand kann ſich nur betätigen, wenn in der Sinnlichkeit ein Mannigfaltiges gegeben iſt. „Denn durch das Ich, als einfache Vorſtellung, iſt nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anſchauung, die davon unterſchieden iſt, kann es nur gegeben und durch Verbindung in einem Bewußtſein gedacht werden. Ein Verſtand, in welchem durch das Selbſtbewußtſein zugleich alles Mannigfaltige gegeben wurde, würde anſchauen; der unſre kann nur denken und muß in den Sinnen die Anſchauung ſuchen.“ K² 135. „Das ganze Vermögen des Verſtandes beſteht im Denken, d. i. in der Handlung, die Syntheſis des Mannigfaltigen, welches ihm anderwärtig in der Anſchauung gegeben worden, zur Einheit der Apperzeption zu bringen, der alſo für ſich gar nichts erkennt, ſondern nur den Stoff zum Erkenntnis, die Anſchauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muß, verbindet und ordnet.“ K² 145. Demnach muß alſo ein Mannigfaltiges gegeben ſein, wenn der Verſtand an ihm ſeinen „ſynthetiſchen Einfluß“ betätigen, wenn er ſeine ſpontane Funktion ausüben und das Denken bewerkſtelligen ſoll. Es gibt alſo keine abſolute Spontaneität des Verſtandes, ſondern nur eine relative (cf. auch K² 135). Die in Funktion geſetzte Sinnlichkeit iſt die Vorausſetzung der Funktion der Spontaneität; aber nicht funktioniert die Spontaneität ſelbſtändig und wird dann erſt vom I. S. wahrgenommen, wie Rg. will.

3. Aus der Stellung Rg.s folgt nun aber noch ein Weiteres. „Denken iſt ein Vermögen des Verſtandes, ſein Charakter iſt Spontanietät. Dadurch iſt es der Rezeptivität unſers Gemütes, Vorſtellungen zu empfangen, ſofern es auf irgend eine Weiſe

affiziert wird, geradezu entgegengeſetzt. Folglich können die „Vorſtellungen des Verſtandes“, d. h. unſre Gedanken und Begriffe als ſolche, obwohl wir uns ihrer im Zeitverhältnis bewußt werden, keine „innere empiriſche Anſchauung“ ſein, die jederzeit ſinnlich iſt.“ (p. 33.) Iſt dieſe Argumentierung richtig? Nur, wenn der I. S. das empiriſche Organ einer ſekundären nachträglichen Wahrnehmung primärer Prozeſſe iſt. Denn dann tritt die Spontaneität des Denkens in einen unverſöhnlichen Gegenſatz zur Rezeptivität des ſo gedeuteten I. S.s. Bei Kant iſt nun aber die Rezeptivität des I. S.s keine ſekundäre, empiriſche, ſondern eine tranſzendentale, die primäre Erkenntnis ermöglichende, welche die ihr zuſtrömenden tranſzendentalen Empfindungen aufnimmt und ſie in empiriſcher Form als äußere oder innere Erſcheinungen auftreten läßt, die jederzeit ſinnlich ſind und „nichts als Data der Erſcheinung an die Hand geben“ (K^2 430). Solche ſind auch die Gedanken und Begriffe. Kant kann ſie alſo ſehr wohl als „innere empiriſche Anſchauungen“ (K^2 430) bezeichnen.

Die bisherigen Darlegungen beſchäftigten ſich mit den unmittelbaren Konſequenzen, die aus der auf der Koordinierung beider Sinne beruhenden Auffaſſung Rg.s ſich ergaben und zeigten, daß dieſe Kants Lehre vom I. S. nicht gerecht zu werden vermag. Die weitere Durchführung derſelben erfordert eine „notwendige Ergänzung“, auf die wir jetzt eingehen werden.

B. a. Die Form des I. S.s iſt die Zeit; die ſekundäre Wahrnehmung und Verzeitlichung der primären Vorgänge ſeine Aufgabe. Demnach ſind nur die Wahrnehmungen der primären Erſcheinungen mit der Zeitform bekleidet, nicht dieſe ſelbſt. Die Zeit iſt für ſie Vorſtellungs-, nicht Daſeinsform.

Nun hätten aber die äußeren (p. 42) und ebenſo auch die inneren (p. 43) Erſcheinungen ſelbſt berechtigten Anſpruch auf die Zeitform zu erheben, da ſie „an ſich ſelbſt“ in der Zeit exiſtierten und ohne dieſelbe nicht denkbar wären. „Entweder,“ ſagt Rg., „ſind die äußeren Erſcheinungen an ſich ſelbſt zeitlos, oder die Zeit iſt mehr als nur die Form des I. S.s . . . . . Entweder iſt unſer Vorſtellen, Denken, Wollen uſw. abgeſehen von ſeinem inneren Wahrgenommenwerden an ſich ſelbſt zeitlos, oder die Zeit muß mehr ſein als bloß unſre innere Anſchauungsform.“ (p. 42. 43.)

Infolge der Unmöglichkeit, die primären Erſcheinungen von der Zeitform auszuſchließen, poſtuliert Rg. für dieſe eine eigne Zeit, und zwar als Daſeinsform, die ihnen „an ſich ſelbſt“ zukommen ſoll (p. 44. 46). Es gibt alſo jetzt eine zweifache Zeitform. Die eine haftet an den Erſcheinungen ſelbſt, iſt ihre Daſeinsform; die andre gibt ihnen der I. S. mit, ſie iſt ihre Vorſtellungsform.

Ein Beiſpiel möge das erläutern. Jemand will ein Meſſer kaufen. Dies Meſſer liegt im Laden des Verkäufers; es exiſtiert alſo in der Zeit. Nun kommt der Betreffende in das Geſchäft und nimmt das Meſſer wahr; durch dieſe Wahrnehmung tritt es in eine neue, nämlich die durch den I. S. des Käufers gegebene Zeitordnung ein, während die andre dem Meſſer „an ſich ſelbſt“ angehört.

Es kommt hier ein Problem zur Sprache, deſſen Erledigung uns auch noch obliegt. Es verdankt ſeinen Urſprung einem Einwurf gegen eine Konſequenz des tranſzendentalen Idealismus vom Standpunkte eines noch nicht überwundenen naiven Realismus aus. Es lautet: Sind Erſcheinungen in der Zeit auch abgeſehen von ihrem Wahrgenommenwerden?

Wir kommen von einer ganz andern Seite als Rg. auf dasſelbe Problem. Was bei ihm nur Produkt des Ä. S.s iſt, reſp. auch des s. i. ſein würde, iſt nach Kantſcher Auffaſſung ſchon durch den I. S. hindurchgegangen, weil es ſonſt überhaupt nichts Empiriſches wäre, und hat teil an der Zeitordnung des I. S.s. Nun entſteht die Frage: Welche Exiſtenzform haben die Wahrnehmungsgegenſtände, wenn ſie zu „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“ geworden ſind: ſind ſie zeitlich oder nicht? Genügt auch hier die Annahme einer einzigen im Subjekt begründeten Zeit?

Rg. dagegen ſtellt die Frage, weil er zeitloſe, äußere und innere Wahrnehmungsgegenſtände erhält, die erſt zeitlich werden, wenn ſie vom I. S. wahrgenommen werden. Vorher nimmt er ſie als „an ſich ſelbſt“ exiſtierend an.

Der Unterſchied im Anlaß der Problemſtellung iſt dieſer: Rg. ſtellt das Problem, weil die Wahrnehmungsgegenſtände noch nicht in der (ſekundären) Wahrnehmung ſind; wir, weil ſie nicht mehr in der Wahrnehmung ſind.

Wir treten an die Löſung desſelben heran, zuerſt hinſichtlich der äußeren, dann der inneren Erſcheinungen.

I. Wird ein äußerer Gegenſtand zeitlos, wenn er nicht wahrgenommen wird?

Wir erhalten einen Gegenſtand, wenn wir Gelegenheit haben, das Ding an ſich durch die unſrer Subjektivität gegebene, in unſrer Organiſation begründete eigentümliche Art zu bearbeiten. Das Produkt dieſer Bearbeitung iſt „Erſcheinung“. Was würde geſchehen, wenn die Verbindung, die Ding an ſich und Subjekt bei der Hervorbringung der Erſcheinung eingegangen ſind, wieder aufgehoben würde — ganz abgeſehen von der Möglichkeit reſp. Unmöglichkeit der völligen Aufhebung jener Beziehung zwiſchen Ding an ſich und Subjekt? Die Erſcheinung würde ſich auflöſen; denn die Bedingungen, unter denen ſie nur möglich iſt, ſind nicht mehr vorhanden. Der Schluß iſt zwingend und daher ohne Abzug aufrecht zu erhalten, wenn nicht der tr. Idealismus ſelbſt in Frage geſtellt werden ſoll. Mögen ſich die Tatſachen dagegen auflehnen, ſie müſſen dann eben auf andre Weiſe auf ihre Rechnung kommen. Die Logik des Schluſſes ſtellt die Anforderung an unſer Denken, ſich vom naiven Realismus loszuſagen und ſich auf den tranſzendentalen Standpunkt zu erheben, d. h. Raum und Zeit von uns wegzudenken. Sie mutet uns daher einen Denkakt zu, der uns unvollziehbar iſt. Der menſchliche Geiſt iſt nicht imſtande, ſich zu iſolieren und ſich von jeder Affektion von einem tranſzendentalen Außen fernzuhalten. Trotzdem braucht deshalb der Schluß noch nicht falſch zu ſein. Seine Denkunmöglichkeit iſt hier noch kein Beweis ſeiner logiſchen Anfechtbarkeit. Es fehlt nur jede Anſchaulichkeit. Es gibt kein einziges zutreffendes Beiſpiel, das jenes tranſzendentale Phänomen erklären könnte. Nur Vergleiche gibt es, die den tranſzendentalen Vorgang ins Empiriſche überſetzen, wobei aber ſtets die Unterſcheidung zwiſchen Ding an ſich und Gegenſtand in Raum und Zeit eingebüßt wird. Bei ſolchen Vergleichen müſſen die Rollen genau verteilt werden. Die empiriſche Affektion muß die tranſzendentale vertreten, und zwar wird das Ding an ſich durch den empiriſchen Gegenſtand, die tranſzendentale Rezeptivität durch das körperliche Sinnesorgan erſetzt. Welches Sinnesorgan man wählt, iſt indifferent, da ſie alle nur Repräſentanten des Ä. S.s ſein können. Die Unterbrechung der „Affektion“, wenn man dieſen Ausdruck, der, tranſzendental gebraucht, eine ganz andre Bedeutung hat, beibehalten will, muß durch künſtliche Experimente,

wie ſich fortwenden, Lampe ausblaſen, Augen ſchließen etc., hervorgebracht werden. Während hier ein beliebiger Raum zum Schauplatz der Handlung gemacht wird, wird dort durch die Aufnahme der Affektion der Raum ſelbſt überhaupt erſt hervorgebracht. Dieſes tranſzendentale Gegenſtück zum Schauplatz der Handlung fehlt alſo im tranſzendentalen Akt.

Trotz dieſer offenbaren Diskrepanz zwiſchen dem transſzendentalen Vorgang und ſeiner empiriſchen Veranſchaulichung iſt eine ſolche doch geeignet, weſentliche Stücke des tr. Vorgangs darzuſtellen. Es ſei deshalb hier ein ſolcher Verdeutlichungsverſuch mit empiriſchen Mitteln angeführt:

Jemand befindet ſich in einem durch eine Lampe erleuchteten Zimmer und ſieht die Gegenſtände darin: ſie entſtanden durch Reaktionen, die der Betreffende als Subjekt auf die ihn affizierenden Gegenſtände ausübt. Jetzt löſcht er die Lampe aus und zerſtört damit die Beziehung zwiſchen dem Subjekt und den Gegenſtänden. Die Folge iſt: die Gegenſtände verſchwinden, d. h. das Subjekt hat kein empiriſch reales Bild mehr vom Objekt. Iſt jene Beziehung wiede hergeſtellt, ſo ſind auch die Gegenſtände wieder da. Sind nun, während die Lampe ausgelöſcht war, dieſe wirklich aus dem Zimmer verſchwunden? Nicht nur dieſe, ſondern das Zimmer ſelbſt. Übrig geblieben iſt nur die Rezeptivität des Subjekts. Aber der Betreffende hörte doch die Uhr ſchlagen; ſie kann doch alſo nicht verſchwunden ſein, und durch Taſten hätte er ſich doch jederzeit von der Anweſenheit der Uhr und der andern Gegenſtände überzeugen können! Das Schlagen der Uhr bedeutete eine neue Affektion, welche die Schallwellen dem Subjekt übermittelten, ebenſo wie in dem andern Fall das Taſtgefühl das Leitungsorgan einer neuen Affektion geweſen wäre, durch welche eine Verbindung zwiſchen Subjekt und Objekt und damit der Gegenſtand ſelbſt wiedererzeugt worden wäre. Es bleibt alſo dabei, daß mit Aufhebung der Affektion auch der Gegenſtand ſelbſt verſchwindet.

Nun kommt aber folgendes in Betracht: Wenn jede Beziehung zwiſchen dem Subjekt und dem Gegenſtande abgebrochen wäre, wäre kein Grund vorhanden, warum jenem das Verschwinden des Gegenſtandes wunderbar erſcheinen ſollte. Er würde, nachdem ihm ihr Anblick entzogen, ſich nicht bemühen, auf andre Weiſe die Überzeugung von ihrer Anweſen-

heit zu gewinnen. Er muß alſo auf irgendwelche Art mit ihnen noch in Beziehung ſtehen: und das iſt auch der Fall. Die Gegenſtände ſind zwar realiter verſchwunden, aber ſie führen im Geiſte des Subjekts eine Exiſtenz andrer Art weiter, und der Verſtand gibt dieſem die Möglichkeit, ſich von neuem den Affektionen, die von den Gegenſtänden ausgehen, auszuſetzen und dieſe damit aufs neue zu erzeugen. Was in Wirklichkeit eine Wiedererzeugung des Gegenſtandes iſt, erſcheint dem Subjekt als ein Wiederfinden.

Was aus dieſer empiriſchen Verdeutlichung des tranſzendentalen Vorgangs für dieſen zu lernen iſt, iſt die wichtige Tatſache, daß das Subjekt die Erſcheinungen, auch wenn ſie realiter ſich aufgelöſt haben, im Geiſte zurückbehält und bei ſich aufbewahrt. Iſt die Affektion unterbrochen, wird das Ding an ſich unverändert, wie es geblieben, dem Bannkreis des Subjekts entrückt. Das Subjekt aber hat deſſen Affektionen rezipiert, ſich zu eigen gemacht und damit einen Inhalt in ſich aufgenommen. Es gibt dieſen nicht wieder von ſich, nimmt nicht gleichſam ſeine urſprüngliche Geſtalt wieder an, ſondern hält die Affektion feſt; d. h. es ſetzt den Gegenſtand weiter als real voraus, wenn auch die reale Beziehung zwiſchen Ding an ſich und Subjekt aufgehoben und damit dieſem die Erſcheinung ſelbſt entzogen iſt. Dieſe vorausgeſetzte, dem Subjekt nicht mehr real gegenwärtige Erſcheinung heißt „Erſcheinung an ſich ſelbſt“ und hat als ſolche für das Subjekt, dem ſie Erſcheinung war, „keine objektive Realität“ (K¹ 120). Sie kann aber wieder zur Erſcheinung werden, weil der Verſtand die Fähigkeit hat, das Subjekt dem Ding an ſich zu neuer Affektion und damit zu neuer Bildung der Erſcheinung gegenüberzuſtellen. Die Frage, wie der Verſtand das Ding an ſich finden könne, erledigt folgende Erwägung: Das Erſte iſt immer die Affektion durch das Ding an ſich; erſt dann kann ſpäter der Verſtand die Rezeptivität von neuem dem Ding an ſich ausſetzen. Er kann es, weil die „Erſcheinung an ſich“, die er im Gedächtnis hat, ihm das dahinterſtehende Ding an ſich gewährleiſtet. Alſo an der Hand der „Erſcheinung an ſich“ findet er das Ding an ſich.

Den Geſamtinhalt unſrer äußeren Wahrnehmung bildet demnach die ganze Welt der äußeren Erſcheinungen, und zwar zunächſt die neuauftretenden Erſcheinungen, und dann die „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“. Nur dieſe Welt der Erſcheinungen

iſt Objekt unſers empiriſchen Bewußtſeins, ſie iſt unſre Welt. Aber dieſe unſre Welt kommt eben dadurch zuſtande, daß wir vermöge unſrer Organiſation die Dinge an ſich zwingen, ſich bei jeder beliebigen Wahrnehmung in unſerm Geiſte als Erſcheinungen zu ſpiegeln, die räumlich und zeitlich beſtimmt ſind und es auch bleiben, wenn ſie zu Erſcheinungen an ſich ſelbſt geworden ſind. Und zwar iſt nicht das einzelne Individuum als ſolches die Quelle der Lokaliſierung und Temporaliſierung, ſondern, da alle Individuen gleichartig organiſiert ſind, vielmehr das überindividuelle, tranſzendentale Bewußtſein der menſchlichen Gattungsvernunft ſelbſt, welches, zu einer ſelbſtändigen Größe ausgewachſen, ſich aus der Summe aller vergangenen und gegenwärtigen Exiſtenzen des individuellen Bewußtſeins konſtituiert.

Wir kehren jetzt zu unſrer Frage zurück, deren Beantwortung nunmehr ein Leichtes iſt. Wir hatten ſie ſo formuliert: „Wird ein Gegenſtand zeitlos, wenn er nicht wahrgenommen, d. h. Erſcheinung an ſich ſelbſt wird?“ Verliert ein Gegenſtand jede Beziehung zu irgend einer Form von Bewußtſein, ſo iſt weder eine Erſcheinung da, noch eine „Erſcheinung an ſich ſelbſt“, ſondern nur eben das Ding an ſich. Das aber iſt zeitlos. Solange ich aber von einem Gegenſtande ſagen kann: er iſt Erſcheinung an ſich ſelbſt, ſo lange iſt ſeine Verbindung mit dem Bewußtſein nicht aufgelöſt, ſo lange iſt er in der Zeit. Zwar iſt in tranſzendentalem Sinn die Erſcheinung aufgehoben, aber ſie lebt doch im überindividuellen tranſzendentalen Bewußtſein weiter als Erſcheinung an ſich ſelbſt und hat eben wegen dieſer Zugehörigkeit zu dieſem auch Teil an der Zeitform. Der überindividuelle I. S. ſetzt ſie vermöge eines in unbewußter logiſcher Nötigung begründeten Analogieſchluſſes in derſelben Exiſtenzform voraus, die ihnen als Erſcheinung eigen war. „Erſcheinung an ſich ſelbſt“ iſt die in der Erinnerung lebende oder, wenn ſie ſelbſt nicht Gegenſtand meines I. S.s geweſen iſt, gedachte Erſcheinung. Wir ſprechen alſo den „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“ die Teilnahme an der Zeitform des überindividuellen Bewußtſeins zu, betonen aber nachdrücklich, daß dieſe Zeitform nicht Daſeinsform der Dinge iſt, ſondern Vorſtellungsform bleibt, aber nicht die des einzelnen Individuums, ſondern der menſchlichen Gattungsvernunft. Wir ſtimmen mit Rg. überein, wenn wir ſagen: die äußeren Gegenſtände exiſtieren in der Zeit, auch

abgeſehen von ihrem Wahrgenommenwerden; aber man darf nicht vergeſſen: die Zeit bleibet trotzdem Vorſtellungsform.

Dieſe Auffaſſung, die eine gerade Weiterbildung der Gedanken Kants bedeutet, läßt einerſeits keinen Verdacht aufkommen, daß der tranſzendentale Idealismus irgendwie berührt werde, und iſt andrerſeits weit genug, um ſagen zu können: Die äußeren Dinge ſind ſtets in der Zeit.

2. Die Theſe, daß die „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“ keine eigne Zeit, alſo keine Zeit als Daſeinsform haben, war bisher nur für die äußeren Dinge abgehandelt, nicht für die inneren. Nach Rg. ſind auch dieſe abgeſehen von ihrem Wahrgenommenwerden ſelbſtändig vorhanden, ſo daß das Problem, das für die äußeren Dinge entſtanden war, auch für die inneren akut wird. Rg. poſtuliert auch für ſie eine eigne Zeit; denn die Betätigungen unſrer Spontaneität in unſerm empiriſchen Daſein, „wie ſie z. B. im Urteil oder in einer Willensentſchließung vorliegen“, könnten an ſich ſelbſt nicht zeitlos gedacht werden. Die hier vorausgeſetzte Scheidung zwiſchen den primären Vorgängen ſelbſt und ihrem Wahrgenommenwerden war oben bereits als unkantiſch zurückgewieſen worden. Es gibt kein Denken an ſich ſelbſt und auf Grund nachträglicher Wahrnehmung ein Bewußtſein dieſes Denkens. Gefühle und Wollungen ſind nicht erſt vorhanden und werden nachträglich bemerkt und aufgefaßt. Das Sein dieſer Vorgänge iſt bewußtes Sein. Nicht bewußt gewordene Gefühle, Gedanken, Wollungen ſind nicht „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“, ſondern gar nichts; ſie werden erſt etwas, wenn ſie Erſcheinungen werden. Demzufolge ſcheint hier das Problem gar nicht zu beſtehen; denn es ſcheint keine inneren „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“ zu geben, denen die Zeitform angehören ſoll.

Es tritt hier eine auffallende Inkongruenz zwiſchen den äußeren und inneren Erſcheinungen auf. Die äußeren konnten ohne jedes Bedenken auch abgeſehen von ihrem inneren Wahrgenommenwerden als exiſtierend vorausgeſetzt werden; die inneren dagegen ließen — wie gegen Rg. hervorgehoben wurde — eine ſolche Exiſtenz nicht zu. Sollte dieſe Verſchiedenheit etwa in ihrem Weſen ſelbſt begründet ſein? Dann müßte die Urſache dieſer ſeltſamen Erſcheinung gefunden werden. Rg. ſieht ſie darin, daß ein Pendant zur Raumanſchauung, durch die den Beſtimmungen des Ä. S.s die Phänomenalität ihrer

Exiſtenz geſichert werde, den inneren Vorgängen nicht zu Gebote ſtehe, ſie vielmehr jedes idealen Faktors entbehrten, ſo daß ſie in Gefahr ſeien, zu Dingen an ſich oder „mindeſtens zu Konſtituenten eines ſolchen“ (p. 43) zu werden.

Dieſe Befürchtung wäre begründet, wenn man als „Erſcheinung an ſich ſelbſt“ den einzelnen inneren Wahrnehmungsgegenſtand des Individuums, wenn er bereits dem Bewußtſein entſchwunden iſt, deuten wollte. Jemand faßt in einer Situation einen beſtimmten Gedanken, der ſo lange in ſeinem Bewußtſein vorherrſchend iſt, bis er zur Tat geworden iſt. Dann verſchwindet er ſcheinbar ganz. Er taucht aber wieder auf, wenn der Betreffende, in eine ähnliche Lage gebracht, ſich ſeiner damaligen Handlungsweiſe erinnert. Der Gedanke kann alſo doch nicht ganz verſchwunden geweſen ſein und führt daher in gewiſſer Weiſe eine Exiſtenz als „Erſcheinung an ſich ſelbſt“. Ein wichtiger Unterſchied von den äußeren Erſcheinungen iſt aber doch vorhanden. So ſicher man dieſe in ſelbſtändiger Exiſtenz vorausſetzen kann, ſo wenig ſchreibt man den inneren Vorgängen, wenn ſie nicht mehr im Bewußtſein ſind, irgendwelches Daſein zu. Den Grund hierfür bezeichnet das von Rg. geltend gemachte Argument: den äußeren ſichert die Raumanſchauung ihre Exiſtenz; ſie ſind objektiv; der einzelne innere Wahrnehmungsgegenſtand dagegen nur ſubjektiv. Von den äußeren kann ſich jedermann überzeugen; der innere dagegen exiſtiert nur im Subjekt. Wird er bewußt, ſo erreicht er ſeinen Höhepunkt; dann iſt er Erſcheinung und als ſolche in der Zeit des einzelnen Individuums, nicht in der des tranſzendentalen Bewußtſeins. Iſt das Bewußtſein anderweitig in Anſpruch genommen, ſo ſinkt er allmählich zur Unbewußtheit herab und verliert damit auch die Exiſtenz in der Zeit. Die Bezeichnung „Erſcheinung an ſich ſelbſt“ verliert hier ihren Sinn; denn die Beziehung zu jeder Form von Bewußtſein iſt abgebrochen.

Anders aber iſt es, wenn nicht der primäre Vorgang des einzelnen Individuums ins Auge gefaßt wird, ſondern die Geſamtheit der inneren Wahrnehmungsgegenſtände als ſolcher. Dann iſt auch jenes Bedenken Rg.s beſeitigt. Denn es iſt nun einmal die Eigenſchaft der inneren, geiſtigen Welt, daß ſie eines ſinnlichen Subſtrats zu ihrer Exiſtenz nicht bedarf; und niemand wird es einfallen, ſie deshalb in Frage ſtellen zu

wollen. Jene Inkongruenz zwiſchen äußeren und inneren Erſcheinungen, die wir oben feſtſtellten, iſt demnach in Wirklichkeit nicht vorhanden. Es gibt ſehr wohl ebenſo wie äußere, ſo auch innere „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“. Gleichwie die äußere Erſcheinungswelt als Produkt des überindividuellen tranſzendentalen Bewußtſeins eine objektive Welt für uns iſt, ſo geſtattet ebenſo auch die Welt der inneren Erſcheinungen, der Vorſtellungen, Gedanken, Gefühle, Willensäußerungen eine Verſelbſtändigung, die ſie den zufälligen und individuellen Faktoren des Einzelſubjekts entreißt und auf eigne Füße ſtellt. Als ſolche hat ſie auch teil an der Zeitform, die ihr das tranſzendentale Bewußtſein gibt. Ihren Inhalt bilden alle theoretiſchen und praktiſchen Angelegenheiten des menſchlichen Geiſtes, die nie bloß Eigentum des einzelnen Subjekts ſind, ſondern dieſelbe Objektivität haben wie die äußeren Erſcheinungen.

Es gibt alſo — das mußte feſtgeſtellt werden — innere „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“, die den äußeren genau entſprechen. Sie ſind aber anders entſtanden als die, welche Rg. aufſtellt. Auf den Unterſchied zwiſchen beiden kommt es an. Bei Rg. iſt „Erſcheinung an ſich ſelbſt“ das erſte Glied eines, wie wir geſehen haben, untrennbaren Paares. Der Wahrnehmungsinhalt iſt noch nicht ins Bewußtſein gekommen. Die inneren Vorgänge, die wir als „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“ zu den äußeren in Parallele geſtellt hatten, rechtfertigten inſofern jene Bezeichnung, als ſie wie die äußeren Dinge eine objektive, vom tranſzendentalen Bewußtſein getragene Welt darſtellen, wenn ſie auch nicht mehr dem Bewußtſein des einzelnen Individuums angehören. Nun hat es aber nur Sinn für die „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“, in dieſer letzten Bedeutung die Form der Zeit in Anſpruch zu nehmen; und in dieſem Sinne hat Rg. auch für die äußeren Dinge das Problem geſtellt, wie ohne jeden Zweifel aus p. 42 hervorgeht. Die Wahrnehmungen des Ä. S.s macht er zu „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“ in dieſer zweiten Bedeutung, ſtellt ſie hin, wie ſie „abgeſehen von ihrem Wahrgenommenwerden ſind“; d. h. er ſtellt die Frage nach der Form ihrer Exiſtenz, wenn letztere dem Bewußtſein nicht mehr gegenwärtig iſt. Damit iſt aber unverſehens die Argumentierung auf ein falſches Gleis geraten. Rg. war nur berechtigt, „Erſcheinung an ſich ſelbſt“ in der erſten Bedeutung zu nehmen; denn dieſe nur ergibt ſich aus ſeiner Auffaſſung der Sinnlichkeit.

Nun kommt ihm jener Einwurf in den Sinn: Erſcheinungen können an ſich ſelbſt nicht zeitlos ſein. Dieſer ſetzt aber bereits die zweite Bedeutung voraus, und jener unerlaubte Übergang von der erſten allein berechtigten zur zweiten Auffaſſung iſt vollzogen.

Nun geht Rg. zur Erörterung der inneren Erſcheinungen über. Hier veranlaßte ihn der Umſtand, daß ihnen das fehle, was für die äußeren die Raumform ſei, an der erſten Bedeutung feſtzuhalten, ſo daß nun der Begriff „Erſcheinung an ſich ſelbſt“ jedesmal in anderm Sinn gebraucht wird. Dieſe Verſchiedenheit involviert jene oben bei Rg. feſtgeſtellte Inkongruenz zwiſchen äußeren und inneren Erſcheinungen, welche vermieden wird, wenn man dieſe auch in der zweiten Bedeutung nimmt.

Wir ſahen oben, daß für Rg. nur die erſte Bedeutung Geltung haben durfte. Dieſe aber ſetzt jene oben zurückgewieſene, gewaltſame Trennung zwiſchen dem inneren primären Vorgang ſelbſt und ſeinem Bewußtwerden voraus. Damit wurde aber das Problem, das Rg. von den als „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“ in der zweiten Bedeutung gefaßten äußeren Dingen herkommend, nun auch für die inneren, aber in erſter Bedeutung genommenen ſtellte, gegenſtandslos. Daraus hätte ſich aber für Rg. die Folgerung ergeben müſſen, daß infolge der Kongruenz der äußeren und inneren Erſcheinungen ſo wenig wie für dieſe, ebenſowenig auch für jene Berechtigung vorhanden ſei, die Frage nach ihrer Zeitlichkeit reſp. deren Gegenteil zu ſtellen. Dann hätten auch die äußeren Erſcheinungen in der erſten Bedeutung genommen und als die noch nicht ins Bewußtſein gelangten Wahrnehmungen des Ä. S.s gedeutet werden müſſen, und die Unmöglichkeit, ſie zu „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“ zu machen, d. h. zu ſolchen, die dem tr. Bewußtſein bereits angehören, und ihnen eine Zeit als Daſeinsform beizulegen, wäre hervorgetreten. So aber wird die Frage: „Können äußere Erſcheinungen an ſich ſelbſt zeitlos ſein?“ der unvermerkte Anlaß, die erſte Bedeutung in die zweite übergehen zu laſſen, womit mit einem Male die Inkongruenz geſchaffen iſt.

Die Situation iſt nunmehr dieſe: Die Frage, ob „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“ zeitlich ſind, wird zuerſt für die äußeren geſtellt. Die Frage iſt berechtigt; aber weil ſie berechtigt iſt, kann die Bedeutung, die den äußeren „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“ beigelegt wird, nicht richtig ſein. Einmal für

die äußeren geſtellt, wird die Frage auch für die inneren aufgeworfen. Hier iſt ſie — in der Darſtellung Rg.s — nicht berechtigt; aber der Terminus iſt richtig gebraucht.

Wir faſſen zuſammen: Das eine Problem, ob die „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“ zeitlich ſind, war von zwei Seiten her geſtellt worden. Rg. kommt durch die Iſolierung der primären Wahrnehmungsinhalte auf das Problem, während es uns durch die Frage entſtand, ob die eine von Kant angenommene Zeit des Bewußtſeins auch auf die „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“ ſich beziehe. Die äußeren, ſo wurde nachgewieſen, würden an ſich ſelbſt zeitlos ſein, wenn es möglich wäre, ihre Beziehung zu jeder Form von Bewußtſein aufzuheben. Dieſe Möglichkeit iſt aber nicht vorhanden; ſie haben deshalb auch als „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“ teil an der Zeitform, die ihnen nicht das Bewußtſein des Einzelſubjekts, ſondern das überindividuelle, tranſzendentale verleiht. Dieſe Zeitform iſt aber nicht ihre Daſeinsform, ſondern bleibt Vorſtellungsform.

Auch die inneren Wahrnehmungsinhalte können als „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“ auftreten und ſind als ſolche den äußeren auch hinſichtlich der Zeitform vollſtändig kongruent. Bei Rg. findet dieſe Kongruenz nicht ſtatt, weil die konſequente Durchführung ſeiner Auffaſſung der Sinnlichkeit, d. i. die Erhebung des primären, noch nicht bewußt gewordenen Vorgangs zur „Erſcheinung an ſich ſelbſt“ ſich als unmöglich erweiſt, da der primäre Prozeß mit ſeiner inneren Wahrnehmung ſtets zuſammenfällt. Das Problem wird hier gegenſtandslos. Die Tatſache der genauen Parallelſtellung der äußeren und inneren Erſcheinungen poſtuliert bei Anwendung derſelben Behandlungsweiſe auch für die äußeren dasſelbe Ergebnis, das ſich für die inneren herausgeſtellt hatte. Dieſem logiſchen Bedürfnis wäre auch Genüge getan, wenn nicht ein Wechſel in der Bedeutung des Terminus ſtattgefunden hätte.

Reininger nimmt die äußeren in der zweiten, die inneren in der erſten Bedeutung und gibt ihnen eine eigne Zeit. Wir werden ſehen, wie ſich ſeine Ergänzung im einzelnen geſtaltet.

b. Zunächſt: Welchen Charakter trägt dieſe neue Zeit? „Die Zeit muß das formale Prinzip der Betätigung aller unſrer Seelenvermögen ſein. Das iſt nur dann möglich, wenn die Zeit als die Grundform unſers Gemütes überhaupt aufgefaßt

wird, d. i. als die allgemeine Form jener tranſzendentalen, ſinnlich-intellektuellen Organiſation unſeres Geiſtes, welche die Grundvorausſetzung und das oberſte Erklärungsprinzip der Kantſchen Erkenntnislehre bildet“ (p. 45); ſie iſt alſo „nicht nur die Form des (ſekundären) I. S.s, ſondern auch die Grundform unſers Geſamtbewußtſeins überhaupt“, mit andern Worten: die Zeit des Kantſchen I. S.s, wie er oben dargeſtellt wurde. Der Kantſche I. S. und der „I. S. höherer Ordnung“, wie Rg. das Organ dieſer neuen Zeitform nennt, ſind identiſch. Denn „die Beweiſe für die tranſzendentale Idealität der Zeit können auch auf die Zeit als Grundform Anwendung finden. Die Zeit in dieſer neuen Auffaſſung kann — analog wie der Raum für die äußeren Erſcheinungen — das charakteriſtiſche Merkmal für alle in ihr ſich ordnenden Beſtimmungen abgeben.“ (p. 46.) Genau dasſelbe alſo, was Kants Zeit leiſtet, das leiſtet hier die Zeit als Grundform des Gemüts: „Jede Affektion, die wir erleiden, jede Funktion, die wir ausüben, iſt naturgemäß an die Zeitform gebunden; es verſteht ſich von ſelbſt, daß alle Inhalte unſers Geſamtbewußtſeins, ſo verſchieden ſie ihrer Bedeutung und ihrer Herkunft nach ſein mögen, die formale Beſtimmung der Zeit an ſich tragen.“ (p. 45.)

c. Wird nun der „I. S. höherer Ordnung“ der Aufgabe gerecht, um derentwillen er poſtuliert wurde? Wie wir auf Kantſcher Grundlage weiter bauen mußten, um die Zeitlichkeit der Erſcheinungen an ſich ſelbſt zu erklären, ſo hätte auch Rg. in irgend einer Weiſe eine Ergänzung anbringen müſſen. Die Alternative, die Rg. (p. 42. 43) aufſtellt, — „entweder ſind die äußeren und inneren Erſcheinungen an ſich ſelbſt zeitlos, oder die Zeit iſt mehr als nur die Form des I. S.s“ — iſt nicht ganz richtig, wenn man weiß, wie er den „I. S. höherer Ordnung“ deutet; denn daraus, daß die Zeit zur Grundform des Gemüts gemacht wird, folgt nur, daß die Erſcheinungen, nicht aber die „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“ zeitlich ſind, noch viel weniger, daß dieſe Zeit ihre Daſeinsform iſt. Letzteres wäre auch gar nicht wünſchenswert; denn dann würde ſie in die Dinge ſelbſt gelegt und zu jenem „für ſich beſtehenden Unding“ werden, von dem Kant (K² 56) ſpricht. Vor allem würde aber der tranſzendentale Idealismus dadurch verletzt werden. Die Zeit iſt „keine Beſtimmung äußerer Erſcheinungen“. (K² 49.) Die Dinge bleiben alſo an ſich ſelbſt zeitlos, auch wenn die Zeit

zur Grundform des Gemüts gemacht wird. Erſt wenn ſie als die Form des überindividuellen, tranſzendentalen Bewußtſeins der menſchlichen Gattungsvernunft aufgefaßt wird, iſt das Phänomen der Zeitlichkeit der Dinge an ſich ſelbſt erklärt. Aber auch dann iſt, wie gezeigt worden, die Zeit nie Daſeinsform, ſondern ſtets nur Vorſtellungsform der „Erſcheinungen an ſich ſelbſt".

d. Kant begnügt ſich mit dieſer einen Zeitform, die für ihn Anſchauungsform des individuellen — und wie wir ergänzend hinzufügen mußten — zugleich auch überindividuellen I. S.s iſt. Von dieſer Zeit des neugeſchaffenen „I. S.s höherer Ordnung" in tranſzendentaler Bedeutung, die für die Dinge „an ſich ſelbſt" von empiriſcher Realität (p. 46), für das Subjekt jedoch ſtets nur ideal, nie aber ſinnlich ſein könne, unterſcheidet Rg. die Zeit als ſpezifiſche Anſchauungsform des I. S.s; als ſolche iſt ſie „ideal und ſinnlich zugleich"; „zunächſt und unmittelbar exiſtiert jedoch für unſer empiriſches Bewußtſein, das auf dem (ſekundären) I. S. beruht, nur die Zeit als Anſchauungsform unſrer inneren Vorgänge. Nur dieſe iſt von empiriſch-, die Zeit als Grundform hingegen nur von tranſzendentalpſychologiſcher Wirklichkeit. Jene iſt gleichſam der ſinnliche Repräſentant dieſer in unſerm empiriſchen Bewußtſein." (p. 47.) Erfahrung kommt zuſtande, wenn dieſe beiden Zeitformen ſich berühren; gehen ſie auseinander, ſo wird die Erfahrung zum Problem oder wie Rg. ſagt: „auf der möglichen Inkonvergenz der primären und ſekundären Zeitordnung unſrer Bewußtſeinselemente beruht im weſentlichen das ganze Problem der Erfahrung". (p. 48.)

Wir beſtreiten die Richtigkeit dieſes Satzes. Er würde zutreffen, wenn die primäre Zeit den Dingen inhärierte und unabhängig vom tranſzendentalen Bewußtſein wäre. Mit ſeiner Ergänzung bekennt ſich Rg. zu der Kantſchen Theſe, daß die Zeit die Form des Bewußtſeins überhaupt iſt. Nun hat jeder nur ein Bewußtſein, das zugleich tranſzendental und empiriſch iſt. Folglich kann auch die Form dieſes Bewußtſeins, die Zeit, nur eine ſein. Dieſe eine Zeit iſt auch wie das Bewußtſein tranſzendental und empiriſch zugleich; erſteres, wenn ſie vom tranſzendentalen, letzteres, ſofern ſie vom empiriſchen Subjekt abhängig, von jenem dagegen unabhängig gedacht wird. In dieſer Zeit ordnen ſich alle Dinge, die Gegenſtände des Be-

wußtſeins werden, äußere und innere. Sie iſt für ſie eine primäre. Es gibt demnach keine ſekundäre, nur auf innere Vorgänge beſchränkte Zeit des empiriſchen Bewußtſeins, dem eine primäre des tranſzendentalen Bewußtſeins gegenüberſtände. Der Widerſpruch in dem Satze Rg.s liegt darin, daß aus ein und demſelben Subjekt zwei ganz verſchiedene voneinander unabhängige Zeiten fließen ſollen, die in verſchiedenen Richtungen verlaufen, bis ſie einander in einem Punkte ſchneiden und dann wieder auseinandergehen. Es gibt nach Kant nur eine einzige Zeit, die je nach der Betrachtungsweiſe als tranſzendental oder empiriſch bezeichnet werden kann. Und da dieſe eine Zeit allen Erſcheinungen, auch den Erſcheinungen an ſich ſelbſt die Zeitlichkeit ſichert, ſo iſt eine ſekundäre Zeitordnung, der nur die Vorſtellungen der Erſcheinungen, nicht dieſe ſelbſt zugehören, überflüſſig.

Daß Kant eine ſolche nicht kennt, zeigt die „Erläuterung“ § 7, in der er den „Einwurf“ der „einſehenden Männer“ zurückweiſt, welche die „abſolute Realität“ der Zeit aus dem in der Zeit ſtattfindenden Wechſel der Vorſtellungen ableiten wollten: „Veränderungen ſind wirklich; nun ſind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich iſt die Zeit etwas Wirkliches.“ K² 53. Kant läßt den Schluß gelten; nur folgert er aus der Wirklichkeit der Zeit nicht ihre abſolute Realität, ſondern, weil wir uns nur als Erſcheinungen in der Form der Zeit kennen, ihre empiriſche Realität, der die tranſzendentale Idealität entſpricht: „Die Zeit iſt allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anſchauung.“ „Es bleibt alſo ihre empiriſche Realität als Bedingung aller unſrer Erfahrungen. Nur die abſolute Realität kann ihr nach dem oben Angeführten nicht zugeſtanden werden. Sie iſt nichts als die Form unſrer inneren Anſchauung.“ In einer Anmerkung erläutert Kant dieſen Gedanken in einer nochmaligen Widerlegung des Einwurfs, um jeder etwaigen Unklarheit ſeiner Ausführungen vorzubeugen: „Ich kann zwar ſagen, meine Vorſtellungen folgen einander; aber das heißt nur, wir ſind uns ihrer, als in der Zeitfolge, d. i. nach der Form des I. S.s bewußt. Die Zeit iſt darum nicht etwas an ſich ſelbſt, auch keine den Dingen objektiv anhängende Beſtimmung.“ Dieſen klaren Sätzen gegenüber, die ſämtlich die Zeit als die „Form unſrer inneren Anſchauung“ kennzeichnen, kann es unmöglich Kants Anſicht ſein,

daß „nur die Vorſtellung der Zeit, nicht aber die Zeit als Form unſers Vorſtellens (!) von empiriſcher Wirklichkeit“ ſei. Der Satz, aus dem Rg. vom „Standpunkt der Beſchränkung der Zeit auf den I. S.“ dieſe Folgerung zieht, lautet: „Sie (die Zeit) hat alſo ſubjektive Realität in Anſehung der inneren Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorſtellung von der Zeit und meinen Beſtimmungen in ihr.“ Dieſer zweite Satz ſoll die Erklärung zum erſten geben; dieſer aber iſt ohne weiteres klar: er behauptet die ſubjektiv-empiriſche Realität der Zeit hinſichtlich der Objekte des I. S.s und iſt die mit „alſo“ eingeführte Umſchreibung des Satzes: „Die Zeit iſt die wirkliche Form der inneren Anſchauung.“ Schon daraus geht die Unmöglichkeit jener Folgerung hervor. Sie wird ebenſo deutlich aus folgender mehr philologiſcher Erwägung: Der Gedanke der empiriſchen Realität der Zeit wird nach Art des ἓν διὰ δυοῖν in ſeine Faktoren zerlegt: „ich habe wirklich die Vorſtellung von der Zeit und meinen Beſtimmungen in ihr“. Das heißt: ich habe die Vorſtellung, daß meine Beſtimmungen wirklich in der Zeit ſind; oder wenn man den Ausdruck „Vorſtellung“, der vielleicht nur gebraucht wird, weil im Anfang des Abſchnittes von „Vorſtellungen“ die Rede war, mit „Anſchauungen“ vertauſcht, die bei Kant ſehr häufig gleichwertig angewendet werden, ſo lautet der Satz: ich ſchaue meine Beſtimmungen als wirklich in der Zeit befindlich an.

Auf dieſe Weiſe kann vielleicht der auffallende Satz Kants erklärt werden; und wenn eine derartige Deutung nicht angängig ſein ſollte, ſo darf man dieſe eine Stelle nicht zu einer Folgerung benutzen, die ſich mit einer Fülle klarer Äußerungen über die tranſzendentale Idealität und empiriſche Realität der Zeit in direkten Widerſpruch ſetzt, und auf Grund ihrer Kant den Vorwurf machen, er habe in dieſem Satze „geradezu die empiriſche Idealität der Zeit ausgeſprochen“. (p. 49.) Rg. trägt hier wieder den ſekundären I. S. ein, nach dem „die Zeit nichts andres als die Form der ſekundären Wahrnehmung“ iſt. Die Zeit des Kantſchen I. S.s oder, was dasſelbe iſt, die Zeit als „Grundform“ iſt nicht ſekundär, ſondern die im Subjekt begründete unmittelbare Erſcheinungsform für alle ſeine Beſtimmungen, äußere ſowohl wie innere. Ihre empiriſche Realität iſt die „Bedingung aller unſrer Erfahrungen“. (K^2 54.)

Derſelbe Widerſpruch kommt wieder zur Sprache, p. 60/61,

wo Kant vorgehalten wird, er „rücke die Erſcheinungen des Ä. S.s und die primären inneren Vorgänge mit den ſekundären Wahrnehmungen des empiriſch-inneren Sinnes auf gleiche Stufe, ſetze alſo die Repräſentanten empiriſcher Realität (die Produkte des Ä. S.s und s. i.) mit den Repräſentanten empiriſcher Idealität pſychologiſch und erkenntnis-theoretiſch gleich.“ Dadurch werde „die grundlegende Unterſcheidung von empiriſcher und tranſzendentaler Idealität verwiſcht, indem dasjenige, was nur in tranſzendentalem Sinne ideal heißen kann (die äußeren Erſcheinungen), ſo behandelt wird, als wäre es in empiriſchem Sinne ideal.“ Auch hier löſt ſich die Schwierigkeit, wenn man die Zeit des Kantſchen I. S.s oder die Zeit als Grundform zur primären Form für alle Erſcheinungen macht. Dann verſchwinden Ä. S. und s. i. als ſelbſttätige empiriſche Organe ſowohl, wie der ſekundäre empiriſche I. S., und die im I. S. oder im empiriſchen Bewußtſein auftretenden Erſcheinungen ſind in tranſzendentalem Sinne ideal.

Als Reſultat dieſes Abſchnittes ergibt ſich: Entweder wird der I. S. als das Organ primärer Verzeitlichung für alle Erſcheinungen überhaupt aufgefaßt, und die Annahme eines I. S.s „höherer Ordnung“ bleibt weg, oder man nimmt dieſen an und läßt den zwecklos gewordenen ſekundären I. S. beiſeite. Beide zuſammen ſind nicht möglich, weil zwei grundverſchiedene Zeitordnungen in ein und demſelben Subjekt nicht denkbar ſind.

Wir faſſen zum Schluß die Reſultate der vorliegenden Unterſuchungen zuſammen.

Kant knüpft mit ſeiner Lehre von der Sinnlichkeit an die Lockeſche an, übernimmt ſie aber nicht in derſelben empiriſch-pſychologiſchen Form, ſondern geſtaltet ſie nach den Bedürfniſſen der Tranſzendentalphiloſophie um.

Der an die Tranſzendenz grenzende äußere Sinn erhält Affektionen, die bei ihrem Durchgang durch dieſen zu transſzendentalen Empfindungen umgeſtaltet werden und ſich, empiriſch geworden, räumlich ordnen. Parallel neben den Ä. S. wurde der s. i. geſtellt, der, bei Kant nur zur Hervorbringung und Formung der Gefühle in Erwägung gezogen, hier für alles innere Geſchehen angenommen werden muß. War die Form des Ä. S.s der Raum, ſo iſt die des s. i. die Nicht-Räumlichkeit oder Innerlichkeit. Die durch Affektionen dieſer Sinne hervor-

gebrachten tranſzendentalen Empfindungen teilen ſich unter gleichzeitiger Erzeugung eines Mannigfaltigen im I. S. den oberen tranſzendentalen Vermögen mit, die jene ihrerſeits bearbeiten und den I. S. affizieren. Durch die Affektion tritt der I. S. in Funktion. Seine Beſtimmung iſt, das tranſzendentale Mannigfaltige, das in ihm ſich gebildet hat, ins Empiriſche umzuwandeln und zeitlich zu ordnen, wobei auch die Formen des Ä. S.s und des s. i. empiriſch real werden. Alle Dinge, äußere ſowohl wie innere, ſind Erſcheinungen im I. S., in denen, als den durch ſeine Funktionen zuſtande gekommenen Hervorbringungen, das Gemüt ſich ſelbſt anſchaut und ſich daher nur erkennt, nicht wie es an ſich iſt, ſondern wie es erſcheint. Die Zeit des I. S.s iſt abhängig vom tranſzendentalen Ich und darum von tranſzendentaler Idealität, zugleich aber unabhängig vom empiriſchen Ich und deshalb in empiriſchem Sinne real. Die eine Zeit des I. S.s oder des empiriſchen Bewußtſeins, welche, da alle Menſchen gleich organiſiert ſind, zugleich die des überindividuellen tranſzendentalen Bewußtſeins der menſchlichen Gattung überhaupt iſt, ſichert auch den äußeren und inneren „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“ das unmittelbare primäre Sein in der Zeit.

Reininger entwickelt die Lehre vom I. S. von der Vorausſetzung aus, daß die an Locke ſich anſchließende Paralleliſierung beider Sinne die urſprüngliche und allein berechtigte Form der Kantſchen Lehre vom I. S. darſtelle. Er ſtellt demnach Ä. S. und I. S. parallel gegenüber und macht ſie zu ſelbſtändigen empiriſchen Wahrnehmungsorganen. Der Ä. S. liefert den Wahrnehmungsinhalt, die Erſcheinungen im Raum, während der auf das innere Geſchehen beſchränkte I. S. die Aufgabe hat, die Wahrnehmungen des Ä. S.s ſeinerſeits wahrzunehmen und zeitlich zu ordnen. Er iſt alſo ſekundäres empiriſches Wahrnehmungsorgan für primäre Vorgänge. Solche ſind nun nicht nur die Betätigungen des Ä. S.s, ſondern auch die der Spontaneität, welche Gedanken, Begriffe, Fühlen und Wollen hervorbringt. Dieſe werden vor ihrer Wahrnehmung durch den I. S. in ſelbſtändiger Exiſtenz als „Erſcheinungen an ſich ſelbſt“ vorausgeſetzt und werden, da ſie zeitlos nicht denkbar ſind, mit einer beſonderen, im tranſzendentalen Subjekt begründeten, mit der Zeit des Kantſchen I. S.s identiſchen Zeitform verſehen, die ihnen als Daſeinsform zukommt, während die des I. S.s nur Vorſtellungsform iſt.

Die Vorausſetzungen dieſer Konſtruktion, die Parallelſtellung der Sinne ſowie die empiriſch-pſychologiſche Deutung derſelben iſt bei Kant nicht nachweisbar. Ihre Durchführung gerät auf der ganzen Linie in Gegenſatz zu Kant: Während bei ihm der I. S. tranſzendentale, alle Dinge, äußere und innere Erſcheinungen umfaſſende Bedeutung hat, iſt er hier ausſchließlich empiriſch und auf das innere Geſchehen ſekundärer Wahrnehmungen beſchränkt; der Kantſche Begriff der „Anſchauung des inneren Zuſtandes“ wird pſychologiſch und nicht tranſzendental verſtanden; die Parallelſtellung der beiden Sinne veranlaßt die unnatürliche Trennung der primären äußeren und inneren Vorgänge von ihrer ſekundären Wahrnehmung durch den I. S.; ordnen ſich die äußeren in der Raumform, ſo fehlt den inneren ein Organ für die ihnen eigne Form der Nicht-Räumlichkeit; der Zuſammenhang zwiſchen Zeit und innerem Geſchehen, das Verhältnis vom Bewußtſein und I. S. iſt nicht klar; das Doppel-Ich Kants verliert in der empiriſchen, pſychologiſchen Betrachtung ſeine Berechtigung; der Begriff „Erſcheinung an ſich ſelbſt“ iſt nicht einheitlich gebraucht: äußere Gegenſtände „an ſich ſelbſt“ und mein Denken, Fühlen, Wollen, abgeſehen von ſeinem inneren Wahrgenommenwerden durch mich ſelbſt, entſprechen ſich nicht. Für letztere iſt das Problem, ob Erſcheinungen an ſich ſelbſt zeitlich ſind oder nicht, gegenſtandslos und, da äußere und innere Erſcheinungen an ſich ſelbſt ſich genau entſprechen, auch für die erſteren, für die es alſo ebenſowenig wie für die inneren hätte geſtellt werden dürfen. Erſcheinungen an ſich ſelbſt ſind dem Bewußtſein nicht gegenwärtige Erſcheinungen; in dieſer Bedeutung genommen, entſprechen den äußeren auch innere Erſcheinungen an ſich ſelbſt, deren Inhalt die geiſtigen Produkte der Menſchheit ſind. Die durch die „Ergänzung“ ihnen zugewieſene tranſzendentale Zeitordnung, mit deren Annahme Reininger in Kantſche Bahnen einlenkt, ſichert ihnen erſt dann ein Sein in der Zeit, wenn der überindividuelle Charakter derſelben hervorgehoben wird. Durch dieſe tranſzendentale Zeit wird die empiriſche des I. S.s überflüſſig.

Lebenslauf.

Ich, Paul Johannes Rudolf Knothe, evangeliſcher Konfeſſion, wurde zu Berlin am 11. Dezember 1877 als zweiter Sohn des Taubſtummenlehrers Rudolf Knothe und ſeiner Ehefrau Marie geb. Seydel geboren. Den erſten Unterricht empfing ich in der 6. Klaſſe der 85. Gemeindeſchule zu Berlin und wurde weiter vorgebildet auf dem Leibniz-Gymnaſium zu Berlin, den Gymnaſien zu Groß-Lichterfelde und Wittſtock, das ich Oſtern 1899 mit dem Zeugnis der Reife verließ; ich ſtudierte in Berlin von Oſtern 1899 bis Oktober 1902 Theologie und intereſſierte mich beſonders für die ſyſtematiſchen Disziplinen, die für mich der Anlaß waren, mich mit Philoſophie eingehender zu beſchäftigen. Nach Abſolvierung des erſten theologiſchen Examens am 31. März 1903 und des Vikariatsjahres vom 1. Juli 1903 bis 1. Juli 1904 in Prenzlau widmete ich mich hauptſächlich philoſophiſchen Studien. Augenblicklich bin ich als Lehrer am Berliner Miſſionsſeminar beſchäftigt.

Es ſei mir geſtattet, an dieſer Stelle meinen hochverehrten Lehrern für alle Förderung und Anregung, die ich von ihnen durch Wort und Schrift empfangen habe, den herzlichſten Dank auszuſprechen.